MARY GLUCK

A LÁTHATATLAN ZSIDÓ BUDAPEST

MÚLT ÉS JÖVŐ

X 270.084

MARY GLUCK

A LÁTHATATLAN ZSIDÓ BUDAPEST

MÚLT és JÖVŐ KÖNYVEK

SZTE Klebelsberg Könyvtár
SZEGED
1.

A kötet megjelenését támogatta:
Fund for Central and East European Book Projects
Nemzeti Kulturális Alap

nka
Nemzeti Kulturális Alap

Program in Judaic Studies, Brown University

SZTE Klebelsberg Könyvtár
J001254433

A fordítás alapjául szolgáló kiadás:
Mary Gluck: *The Invisible Jewish Budapest. Metropolitan Culture at the Fin de Siècle*
The University of Wisconsin Press, 2016

Fordította: Lengyel Péter

X 270084

ISBN 978 615 5480 37 9

Múlt és Jövő Könyvkiadó, Budapest, 2017
Felelős kiadó: a kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő: Borus Judit
Könyvterv: Czeizel Balázs

© Mary Gluck, 2016
Hungarian translation © Lengyel Péter
© Múlt és Jövő Könyvkiadó, 2017

Készült a G-Print Nyomdában
Felelős vezető: Wilpert Gábor

www.multesjovo.hu

Szüleim, Gluck Ernő
és Irén emlékére

TARTALOM

Bevezetés 9

1. A budapesti zsidó flâneur 15
2. A magyar liberalizmus hanyatlása 45
3. Wahrmann Mór: „Zsidó főkonzul Budapesten" 78
4. A *Borsszem Jankó* és a zsidóvicc 108
5. A budapesti orfeum 140
6. A zsidó középosztály „ruhapróbái" 176

Zárszó 199

Jegyzetek 205
Névmutató 221

BEVEZETÉS

A zsidó Budapest mint szimbolikus tér

A zsidóság 1900-ban Budapest lakosságának 23 százalékát tette ki. Ezzel a magyar főváros Európa második legnagyobb zsidó városának számított a 33 százalékban zsidók lakta Varsó után. Ez a demográfiai tény pusztán azért tűnhet meghökkentőnek, mert a Budapestről szóló hivatalos narratívák gyakorlatilag sosem említik meg. A város kanonikus történetírói – elsősorban politikai szempontoktól vezérelve – arra a folyamatra helyezik a hangsúlyt, melynek során a XIX. század közepétől a századfordulóra Budapest egy német ajkú kisvárosból magyar nyelvű fővárossá nőtte ki magát.[1] Kétségtelen, hogy Budapest meghatározó középeurópai metropolisszá válása a magyar állam nemzeti és birodalmi ambícióit tükröző politikai esemény volt. Ugyanakkor persze kulturális jelenség is, melynek nyomán a város – a zsidóság jelenlététől elválaszthatatlanul – összetett, urbánus-modern jelleget öltött.[2] *A láthatatlan zsidó Budapest* című könyvemben arra teszek kísérletet, hogy újra feltérképezzem e zsidó szellemiségtől áthatott kulturális világ elhomályosult körvonalait, melyek egy lüktető éjszakai életéről, mindig újat hozó szórakoztatóiparáról, bohém kultúrájáról Közép-Európa-szerte méltán híres város képét rajzolják elénk. Ezt a világot azért nevezem láthatatlannak, mert a jellemzően megbélyegző hivatalos kulturális álláspont miatt, ha a szó szoros értelmében nem is láthatatlan, de átvitt értelemben mindenképpen rejtett maradt: olyan világ volt, melynek létezéséről nem illett tudomást venni.

A várost legmaróbb gúnnyal bíráló, hangadó kritikusok mind antiszemiták voltak, akik a modern Budapestben a zsidó karakter közvetlen kifejeződését látták. Bécs antiszemita polgármestere, Karl Lueger az 1890-es években ötlötte ki a hamar elhíresült *Judapest* kifejezést, mellyel a magyar főváros kultúrájának szerinte nyomasztó zsidó befolyásoltságát szándékozott érzékeltetni. A *Judapest* fogalma és az általa fémjelzett ideológia később, a konzervatív Horthy-rendszerben teljese-

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED

dett ki a két háború közötti időszakban, amikor is a hatalom „bűnös várossá" nyilvánította Budapestet, és szentül megfogadta, hogy megtisztítja zsidó elemeitől.[3] A magyar nemzeti kultúrát megrontó, degenerált, pénzéhes zsidó modernitás képzete a magyar jobboldali politikát megmételyezve öröklődött tovább. Kétes utóélete a mai napig hátráltatja a téma tudományos feldolgozását, de még a róla folytatott komolyabb magánbeszélgetések elé is akadályokat gördít.

Ugyanakkor Budapest zsidó kulturális térként való felfogása nem pusztán az antiszemita képzelet délibábja vagy jobboldali ideológusok agyszüleménye volt. A kortárs kulturális életben valóságos közhelynek számított, melynek pufogtatásakor vajmi kevesen érezték szükségét annak, hogy a fogalom jelentéstartalmát és szemantikai mezejét pontosan meghatározzák. Ady Endre – egyben bevallottan liberális és zsidóbarát érzületű publicista – joggal feltételezhette, hogy a közmegegyezés nevében beszél, amikor a város modernitását zsidó karakterében ragadta meg: „A zsidók megcsinálták nekünk Budapestet s mindazt, ami talán [...] nincs is, de európaias és távolról mutatós."[4]

Ady zsidó Budapestje nem annyira társadalmi vagy politikai realitást, mint inkább a nagyvárosi élet kétségeihez és kihívásaihoz kapcsolódó, szélsőségesen képlékeny kulturális élményt jelentett, amely minden szilárd meghatározottságot nélkülözött. Töredezetten rejtjelezve mindenhol jelen volt, a város kávéházaitól kezdve az orfeumokon, a szerkesztőségeken át egészen a kor dinamizmusát megtestesítő körutakig. Jóllehet nagy részben zsidó törekvések nyomán alakult ki, a zsidó Budapest mégsem csak a zsidóké volt, sőt konkrétan zsidó arculattal sem rendelkezett. Éppen ezért bizonyult mindig is olyan nehéznek a jelenség beillesztése a magyar zsidóság általános történetének keretei közé. Mint arra egy, a város zsidó műemlékeit kutató szerző nemrégiben rámutatott, az urbánus kultúra produktumai és zsidó megálmodóik között elméleti és episztemológiai szakadék húzódott: „Lehetetlen vállalkozás. Megmutatni azt, ami *nem látható;* írni arról, ami *nem zsidó;* s amit látunk mégis, mert benne élünk, s ami zsidó mégis, mert akik építették, kialakították, csinálták, nem mint zsidók csinálták ugyan, de mégis: zsidók voltak, származás szerint, többnyire vallásuk szerint is..."[5]

Ezekből a kérdésekből indulok ki magam is ebben a tanulmányban, amely inkább a magyar kulturális táj részévé vált, sajátosan zsidó modernitás kialakulásával, semmint a budapesti zsidóság társadalmi és intézményi történetével foglalkozik. A témát kutató tudományosság erősen megosztott abban a tekintetben, hogy beszélhetünk-e egyáltalán zsidó modernitásról mint létező kulturális jelenségről.[6] Az elképzelés Scott Spector kultúrtörténész szerint eleve problematikus múltra tekint vissza Közép-Európa német ajkú területein. A zsidóbarát és az antiszemita körökben szinte azonos értelemben használt fogalomban közös „az a kettős alapfeltevés, miszerint a modernizmus alapvetően zsidó természetű, illetve hogy ez a zsidó meghatározottság mégis valahogy rejtett, ezért láthatóvá kell tenni".[7] Spector hozzáteszi, hogy éppen a szókép ideológiai és fogalmi bizonytalansága miatt nehéz a zsidó modernizmus történetét feltérképezni, bár a zsidó modernizmusról *szóló beszéd* történetének megírását már lehetségesnek tartja. Egy ilyen történetírás középpontjába nem a zsidó modernizmus esszencialista definícióit, hanem az egész társadalom nevében elért kulturális vívmányait kellene állítani.[8] Ez a megközelítés megkerülné a zsidó modernisták életével és szándékaival kapcsolatos megválaszolhatatlan kérdéseket. Ehelyett például annak vizsgálatát helyezné előtérbe, hogy bizonyos adott körülmények között pontosan hogyan működtek és alkottak jelentéstartalmakat a modernista kulturális produktumok.

A láthatatlan zsidó Budapest című könyv programját éppen ez az önmagára is reflektáló szándék határozza meg, hiszen azt próbálom itt bizonyítani, hogy a zsidó modernitás valós történetét nem az egyénekhez és elit csoportokhoz köthető, nevezetes vívmányokon, hanem a nagyvárosi élet közkeletű narratíváin, keresetlen viselkedésmintáin és népszerű szertartásain keresztül lehet legjobban tanulmányozni. Ez a hangsúlyeltolás arra irányítja rá a figyelmet, hogy a látszólag kibékíthetetlen társadalmi és politikai ellentétek éppen a populáris kultúra és a kommersz szórakozás tiszavirág-életű, banális, nemegyszer közönséges világában találtak szimbolikus kifejeződésre, sőt részleges feloldásra. Szélesebb értelemben megközelítésünk arra is rávilágít, hogy csakis ezen kötetlen viszonyok alkotta térben vált lehetségessé a zsidó társasági lét és önazonosság-tudat új formáinak kialakulása és megmutatkozása a hivatalos liberális ideológia dacára, melynek eltökélt szándéka volt a zsidó szellemiség szerepének lehető legteljesebb mértékű elkendőzése a tágabb kulturális közegben.[9]

Budapest populáris kultúrájának felidézésében nagy segítségemre voltak a város társadalomtörténészei, akik az elmúlt két évtized alatt alaposan feltérképezték Budapest intézményi történetét, beleértve a kávéházakat, a prostitúciót, a szegénységet és a városfejlesztési eredményeket.[10] Hasonlóan hálával tartozom a budapesti zsidóság történetíróinak, akik behatóan tanulmányozták a XIX. század második felének budapesti zsidó életét meghatározó kulturális terek, kulturális és vallási szervezetek szerepét.[11] Ugyanakkor, ami a várostörténet fő csapásirányát illeti, könyvem fő érdeklődési köre, vagyis az itt felvetett kérdések, jelentős mértékben eltérők, amennyiben a fenti két műfaj szempontjainak metszéspontjából kiindulva kísérlem meg azon tapasztalati és jelképes terek felvázolását, melyekben a városi kultúra és a zsidóság története közötti találkozás és összecsapás zajlott. Végeredményben nemcsak a város és zsidósága áll e tanul-

mány homlokterében, hanem elsősorban az, hogy a zsidósággal azonosított városi kultúra hogyan látta és fogalmazta meg önnön szerepét XIX. századi nemzetállamban.

Eli Lederhendler New York XX. századi kultúrtörténetét taglaló tanulmányában már megfogalmazta, hogy egy ilyen történetírói vállalkozásnak milyen elméleti problémákkal kell szembenéznie.[12] Szerinte az alapvetően zsidó meghatározottságú városról részben azért nehéz már csak beszélni is, mert a történészek hajlamosak a város és a zsidó etnikum lakta részei között fennálló érdemi különbséget elbagatellizálni, holott e két jelenség teljesen más fogalmi és módszertani feladat elé állítja a történészt. A „látható és tapintható zsidó arculattal rendelkező" zsidó városnegyed ugyanis empirikus teret jelent, amely mind társadalmi intézményei alapján, mind topográfiailag egyértelműen behatárolható. Ezzel szemben a zsidó meghatározottságú város a maga kozmopolita-modernista kultúrájával olyan szimbolikus fogalmi egység, amelyet kulturális és irodalmi diskurzusok hoznak létre. E distinkció szemléltetéséhez Lederhendler alapvető párhuzamot von a zsidó meghatározottságú város és a kelet-európai *stetl* között: mindkettőben szándékos szelektivitáson alapuló metaforikus állítást lát, mely nem lép fel az empirikus igazság igényével.[13] A *stetl* irodalmi képét kétségtelenül jiddis írók alkották meg, akik a premodern hagyományhoz nyúltak vissza egy olyan pillanatban, amikor Közép-Európa zsidóságát fájdalmas társadalmi ficamok egész sora fenyegette.[14] Ezzel szemben a zsidó meghatározottságú várost a világi létet és az egyénnek a hagyományok béklyójából való szabadulását ünneplő, népszerű újságírók találták fel. A fenti tagadhatatlan eltérések ellenére a két kép egymás mellé helyezése kidomborítja a bennük közös diskurzív dimenziót, lehetővé téve számunkra, hogy ne holmi empirikus társadalmi realitások gyanánt, hanem inkább mint kulturális és irodalmi képződményeket vizsgáljuk őket.

A zsidó Budapest szimbolikus határait a századvégi város életét és kollektív élményét meghatározó jellegzetes intézmények – a népszerű újságírás, a kávéház, a vicclap és a középkultúra szintjén (azaz valahol a magas és a tömegkultúra között) elhelyezkedő irodalmi folyóiratok – mentén kíséreltem meg felvázolni. Szándékosan óvakodtam attól, hogy a mesterséges egységességnek még a látszatát is ráerőltessem ezen intézmények narratív bemutatására, hiszen egymástól függetlenül léteztek, és mindegyikük a maga módján egyengette az egyén és a város találkozásának útjait. Ugyanakkor persze kapcsolódtak is egymáshoz, nemcsak hasonló vonzerejük révén, de azért is, mert mindegyiket zsidó írókkal, tulajdonosokkal, ügyfelekkel és fogyasztókkal társította a képzelet. Könyvem 1. fejezete a népszerű útikönyvek és városi narratívák késő XIX. századi térnyerését követi nyomon, melyek megkísérelték megragadni a sajátos városi kultúra

természetét, miközben Budapest egy egyre inkább elvilágiasodott metropolis ismérveit öltötte magára. A folyamat elkerülhetetlen politikai vonatkozásait a 2. fejezetben veszem górcső alá, melyben az úgynevezett zsidókérdés kulturális megjelenési formáira helyezem a hangsúlyt. A zsidókérdés 1882-ben fogalmazódott meg két politikai válság, a tiszaeszlári vérvád és az orosz zsidók bevándorlását övező vita kapcsán. A 3. fejezet behatóbban elemzi a városi közszféra meghasonlását, melynek nyomán élesen különvált, hogy a zsidó témában milyen megnyilatkozás megengedhető és milyen nem. A tanulmány voltaképpeni központi részét jelentő 4. és 5. fejezetben a budapesti zsidó kultúra két elemi megjelenési formáját vizsgálom meg tüzetesebben. Elsőként a zsidóvicc *(Judenwitz)* műfajával, illetve fő letéteményesével, a *Borsszem Jankó* című élclappal foglalkozom, majd a zsidó zenés mulató, vagyis az orfeum jelenségét mutatom be, amely a századvég modern Budapestjének jellegzetes, meghatározó elemévé vált. A 6. fejezet a zsidó polgárság anomáliáit követi nyomon *A Hét* című „középkult" irodalmi szemle lencséjén keresztül, amely rendkívüli élességgel rajzolta meg a zsidó polgári identitás egész századvégen áthúzódó válságát.

Érdemes talán szót ejtenem arról, hogy milyen nézőpontból írtam ezt a könyvet. Mindenekelőtt igyekeztem távol tartani magam a kettős monarchia magyar zsidóságának történetét oly gyakran belengő nosztalgiától. A XX. század tragédiájának fényében persze aligha tűnhet meglepőnek, hogy a Monarchia azóta aranykorként lebeg a nép képzeletében. Sőt, a kor pozitív megítélése tulajdonképpen többé-kevésbé egybecseng a kortárs vallomásokkal is. A magyar zsidó elit például kimondottan lelkesedett a magyar kultúra ügyéért, melynek toleráns, felvilágosult eszmeiségét egész Európában egyedülállónak és példaértékűnek tartotta. Az efféle optimista narratívákkal kapcsolatos fenntartásaim egyrészt óhatatlanul adódnak a visszatekintő történelmi pozícióból, másrészt forrásaim természetéből is fakadnak, hiszen többnyire nem a megállapodott polgári rend vagy a vallásos zsidó elit, hanem inkább a populáris kultúra dokumentumaiból merítettem. Beszámolóm főszereplői félbohém újságírók, humoristák, orfeumkomponisták és kabarészerzők, akik kimondottan elmarasztaló, sőt vitriolos véleménnyel viseltettek napjaik társadalma iránt. Mivel a kor későbbi történetírói éppen ezt a kritikus látásmódot hagyják figyelmen kívül, illetve söprik szőnyeg alá, fontosnak éreztem, hogy kitüntetett figyelemben részesítsem. Persze a zsidó Budapestre tágabb értelemben inkább az igaz, hogy korántsem egységes hangon szólalt meg, sőt kibékíthetetlen ellentétek kétes kimenetelű szembenállása jellemezte. Olyan világ volt ez, amelyben az optimizmus szorongással, a rendpárti simulékonyság felforgatással, a bizonyosság kétellyel, a mély kötődés a mellőzöttség élményével csapott össze.

Bizonyára ez az oka annak, hogy a történészszakmában nem alakulhatott ki közmegegyezés arról, hogyan is kellene a XIX. századi magyar zsidóság sorsát elbeszélni. Mint azt a korszak egyik kutatója nemrégiben elismerte, ez a történetet annyira tele van paradoxonokkal, szakadásokkal, hogy csak afféle narratív hipotézisként lehetne elmesélni, valahogy így: „Volt valamikor egy boldog, Európában egyedülálló magyar-zsidó együttélés, amely az idők folyamán egyszerűen elromlott, vagy fordítva: éppen ezek az idealisztikus állapotok vezettek a magyarországi zsidóság pusztulásához, tették tagjait olyan kiszolgáltatottá."[15] Az általam e könyv lapjain előadott történet semmiben nem mond ellent egy ilyen, mindenféle bizonyosságot nélkülöző mese lehetséges tanulságainak. Ehelyett inkább annak bemutatására vállalkozom, hogy kizárólag politikai vagy ideológiai alapon nem leszünk képesek maradéktalanul és helyesen megérteni ezt a történetet. A jelen tanulmány megírásakor nem az a végcél lebegett előttem, hogy a téma eddig már megfogalmazott értelmezéseit tovább bonyolítsam, hanem hogy új kulturális és szimbolikus teret nyissak a kelet-európai zsidó lét krónikája előtt.

1

A BUDAPESTI ZSIDÓ FLÂNEUR

Történelmi háttér

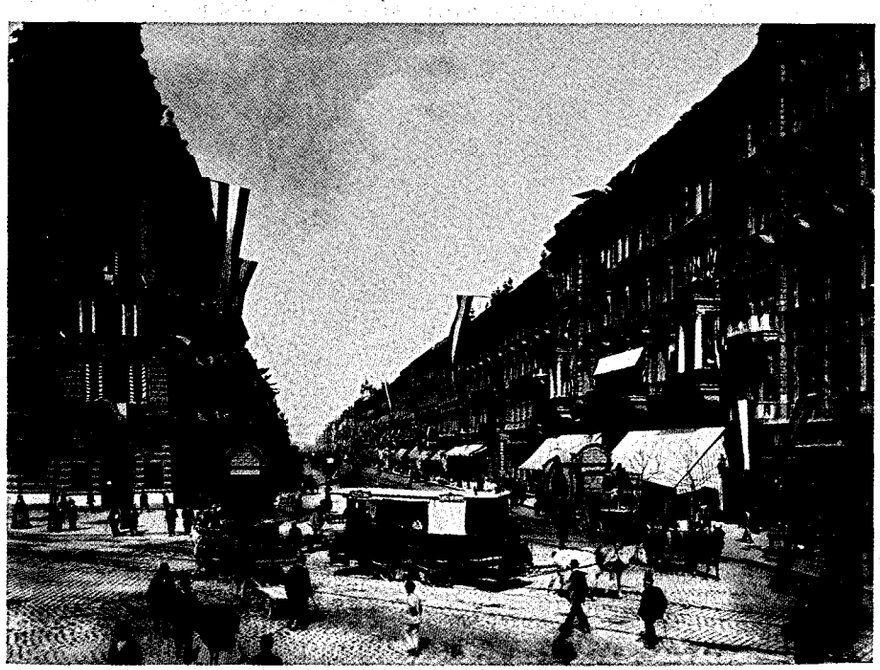
A magyar zsidóság Budapesttel való kollektív azonosulását és azonosítását ironikusan szemlélteti egy karikatúra, amely a *Borsszem Jankó* című vicclapban jelent meg 1883-ban. A rajz egy egyértelműen zsidó figurát ábrázol, amint szokásos szombati sétájára indulva megelégedéssel veszi szemügyre a nemrégiben felavatott Sugárút (1886-tól Andrássy út) impozáns épületeit. A képaláírás: „Mily szépek a te sátraid, ó Jákób!"[1] A sort egy Izráelt dicsőítő, a zsidó liturgia részét képező himnuszból emelte ki a szerző azzal a nyilvánvaló szándékkal, hogy ezzel is érzékeltesse a kortárs magyar zsidóság különleges összefonódását Budapesttel: nemcsak az odatartozás, de a város szimbolikus tulajdonlásának érzületét is. Az ősi bibliai szöveg és a modern város képének meghökkentő összekapcsolása ugyanakkor összetett felhangokkal bír, hiszen nemcsak valamiféle urbánus büszkeséget hivatott illusztrálni, de – ha nem is történelmi, legalább gondolati síkon – egyenesen párhuzamot sugall a bibliai szülőföld és az újkori város között. Budapest tehát az ősi Jeruzsálem újjászületése, ahol csodálatosan egymásra talál a vallásos múlt és a világi jövő. Ignotus szavaival élve: „Az idegen földön, ellenséges népek közötti sok százados bolyongás után a zsidó Ahasvérus végre igazi otthonra lelt."[2]

A zsidó remények és a magyar valóság kivételes egybeesését a konkrét történelmi környezet tette lehetővé, melyben három egymással összefüggő, közel egyidejű történelmi fejlemény játszott meghatározó szerepet.[3] Elsőként kell említenünk az 1867-es kiegyezést, melynek révén egy ormótlan, ám mégis működőképes alkotmányos unió állt fel Ausztria és Magyarország között. A kettős monarchia néven ismertté vált berendezkedés politikai keretében egy nemzetiségileg sokféle, ugyanakkor politikailag egységes magyar állam jött létre, amelyben a zsidók kirívóan előnyös gazdasági lehetőségekhez jutottak a magyar etnikumba való beolvadás fejében. Ezen első körülménnyel szoros összefüggésben került

Szombati séta a Sugárúton
Borsszem Jankó, 1883. február 18.

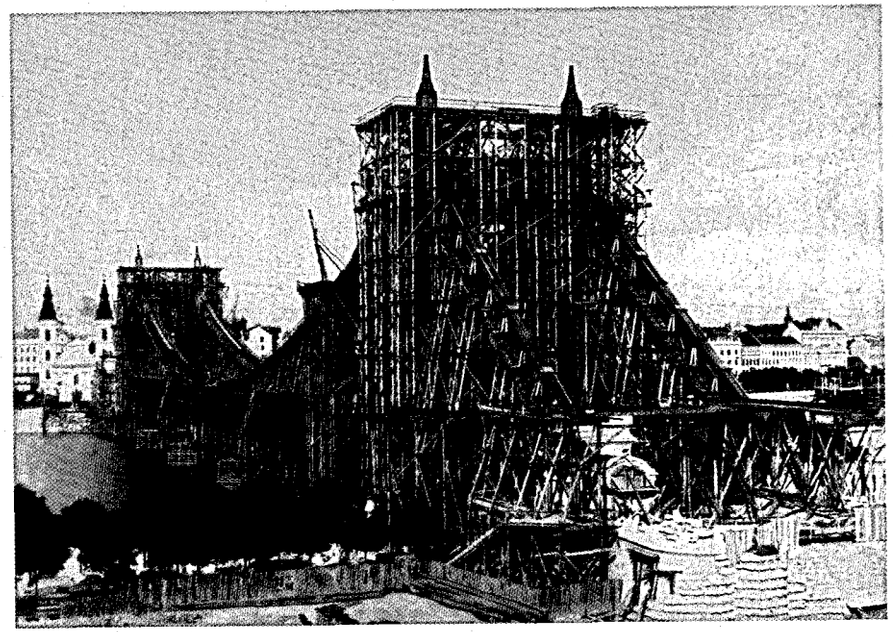
sor a második sorsdöntő eseményre az ugyancsak 1867-es emancipációs törvény elfogadásával, amely a Habsburg Birodalomban élő zsidóknak teljes politikai és polgárjogi egyenlőséget adott. A zsidóság emancipációja hatalmas energiákat szabadított fel. Gyors szekularizáció és modernizáció indult meg, amely különösen drámai hatást gyakorolt Budapest népességére és kulturális életére. A folyamat Budapest egyesítésében csúcsosodott ki 1873-ban, amikor az addig független városi ranggal rendelkező Pest, Buda és Óbuda hivatalosan is egyetlen fővárossá olvadt egybe. Az egyesítést követően óriási léptékű városi rekonstrukció vette kezdetét. Ennek eredményeképp Budapest vidékies, alapvetően német ajkú városból megkerülhetetlen kelet-európai metropolisszá vált, amely egyre inkább a császári székhely, Bécs vetélytársa, sőt akár egyenrangú ikervárosa szerepében képzelte el saját jövőjét.

A budapesti zsidóság szempontjából a kiegyezés, az emancipáció és a főváros újjáépítése szimbiotikus kapcsolatban állt egymással, azaz egyik fejlemény sem lett volna elképzelhető elszigeteltségben, a másik kettő nélkül. A zsidók hamar rájöttek, hogyan tudják kiegyensúlyozottan, egyszerre érvényesíteni a magyar és a Habsburg-hatalom iránti elkötelezettségüket, ugyanakkor – nagy megelégedé-



Az Andrássy út 1890 körül

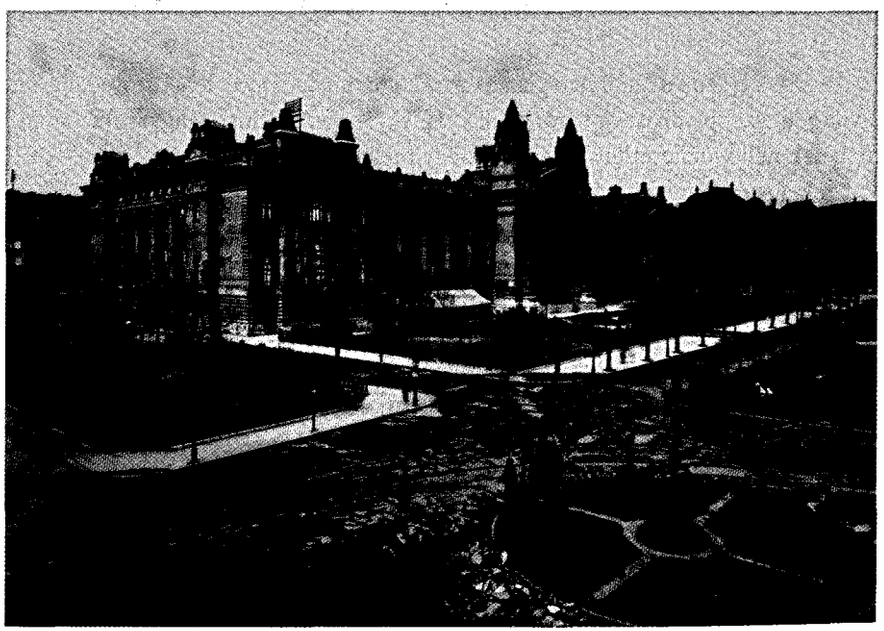
Ferenciek tere a Klotild-palotákkal és az Erzsébet híddal, 1902



Az épülő Erzsébet híd, 1902

sükre – a magyar főváros felemelkedése számos lehetőséggel kecsegtetett újdonsült polgári büszkeségük kifejezésre juttatásához. A zsidó tőke oroszlánrészt vállalt a monumentális városi építési munkálatok kivitelezésében, melyek révén Budapest teljesen új arculatot nyert a XIX. század utolsó negyedében. Mintegy viszonzásképpen az urbánus kultúra a zsidó lakosság jelentős csoportjait új társadalmi és kulturális identitással ruházta fel, háttérbe szorítva a hagyományos, nemzetiségi és vallási alapú kötődéseket. A város közterületeit aktívan alakító, az eredményekben önérzetesen gyönyörködő zsidók nemcsak joggal érezhették magukénak a javarészt nekik köszönhető új városi intézményeket, de a szélesebb közönség is egyre inkább őket azonosította velük. A zsidóság fennhangon ünnepelte a lenyűgöző sugárutakat, zsongó kávéházakat, nyüzsgő orfeumokat és szórakoztató kabarékat, hiszen a város is saját maga modernségének megtestesülését látta ezekben a létesítményekben.

Ezzel együtt Budapest szédületes fejlődését egyfajta bizonytalanságérzet övezte, ellentétben Kelet-Európa más nagyvárosainak tapasztalatával: az új főváros ugyanis képtelennek bizonyult egy jellegzetes urbánus ideológia és saját kulturális mitológia kimunkálására. Budapest jellegzetes modernitását sokkal inkább a népszerű újságírás és a kommersz szórakoztatóipar gyártotta, és töredezett nar-



A budapesti Tőzsdepalota, 1910 körül

ratívák, semmint a nemzeti önazonosság vagy a történelmi hagyomány retorikája alakította. A neves újságíró, Bevilaqua Béla még a harmincas évek végén is a budapesti kultúra befejezetlenül maradt, provizórikus természetén merengett. Béccsel ellentétben – vélte a szerző – a magyar fővárosnak nem sikerült autentikus városi mitológiát felépítenie maga körül. Bevilaqua feltételezése szerint, ha létezett is egyfajta budapesti mítosz, azt a minden stabilizációs törekvésnek ellenálló, változhatatlan dualizmus iránti vágy és felemás érzelmek táplálták. Bevilaqua szemében a tipikus budapesti polgár egyfajta meghasonlott, hamleti vagy ahasvérusi karakter, aki szüntelenül egy tapasztalati és egy képzeletbeli világ, „a földi és mennyei Jeruzsálem"[4] között őrlődik.

Budapest magyar szemmel

A vázolt eseményeknek semmilyen szükségszerű előzménye nem volt, sőt 1873-ban, Budapest egyesítésének évében még nem is rajzolódtak ki élesen az új főváros modernségének jellegzetes vonásai. Az 1867-es kiegyezést letárgyaló politikai vezetés fejében megszületett Budapest a tervek szerint nemzeti, egyszersmind birodalmi nagyváros, amely a nemzetközi szintéren hathatósan képviseli Magyarország nagyhatalmi ambícióit kelet-európai viszonylatban.[5] Az elképzelés talán Andrássy Gyula miniszterelnök nevéhez fűződik legszorosabban; voltaképpen neki köszönhető az új főváros politikai alapvetése. Egy elemző meglátása szerint Andrássyt „lankadatlanul foglalkoztatta a gondolat, hogyan lehetne Budapestet a világ legszebb városává varázsolni... Hősi jövőt álmodott Magyarországnak, melynek nélkülözhetetlen kelléke lesz egy méltó főváros".[6]

Ezek a szép remények azonban nem teljesültek maradéktalanul. A századfordulóra Budapestből kétségtelenül impozáns, királyi rangú város lett, amelynek tiszteletet parancsoló építményei és modern sugárútjai Béccsel vetekedtek, ám maga a város mint politikai entitás elmaradt a várakozásoktól. A Budapestet megálmodó és születése fölött bábáskodó magyar elit sosem tudott teljesen azonosulni saját gyermekével, miközben a hivatalos Magyarország egyre inkább a történelmi jelképekben és a hűbéri hagyományokban vélte megtalálni legitimációját és közös identitását. A magyar állam ezredéves fennállására 1896-ban megrendezett millenniumi ünnepségsorozat bőven szolgáltatott alkalmat az új, kimondottan nagyváros-ellenes nemzeti érzület fennkölt hangoztatására. Budapestet kisvártatva cizelláltan álhistorikus, a magyar állam ősi gyökereit ábrázolni hivatott emlékművek lepték el. Nemzeti viseletbe öltözött hivatalnokok hada vonult végig a város utcáin, a múlt és jelen közötti kitörölhetetlen folytonosság demonstrálásának nem titkolt szándékával. Az már csak a történelem fintora, hogy a magyar elit városellenes meg-

A millenniumot ünneplő felvonulás, 1896

mozdulásaira immár szükségszerűen csak a modern Budapest kulisszái között megrendezett, urbánus szertartás keretében kerülhetett sor.

Az új szimbolikus rend 1896-ban teljesedett ki, mégpedig a köztiszteletnek örvendő irodalomtudós, Beöthy Zsolt egyetemi előadás-sorozatában. Beöthy új mítoszt teremtve, az addigi liberális hagyománnyal szembefordulva a magyar nemzet történelem előtti ázsiai gyökereit idézte fel.[7] Mint mondotta:

> Az ősidők homályából egy lovas ember alakja bontakozik ki szemeink előtt, amint a Volga melléki pusztán nyugodtan áll és figyel. [...] Sas-szemeivel végigtekint a végtelennek tetsző síkon, melynek minden részletét élesen megvilágítja a nap fényes korongja. Nyugodt; nem fél és nem képzelődik; csak az tartozik rá, amit lát, s a pusztai képeken és erős világításban edzett szeme mindent világosan lát, amit emberi szem egy pontról láthat.[8]

A titokzatos, magányos lovag képzetében nincs semmi esetleges, semmi véletlenszerű. Az alakhoz társuló minden apró részlet – kezdve a napszítta eurázsiai sztyeppétől a lovas higgadtságán át átható tekintetéig – szimbolikus mellékzöngékkel bírt, Beöthy közönsége pedig minden bizonnyal azonnal vette az üzenetet: a lovas nemcsak a magyar nép távoli elődje, hanem az öntudatos, modern magyar ember eszményképe is. Nem véletlen, hogy ez az „őstípus" a modern, neurotikus, kávéházakban lebzselő, fényes sugárutakon hemzsegő, burkoltan zsidó típus szöges ellentéteként jelenik meg.

A Beöthy teremtette furfangos mítosz jól példázza a közelgő századvég magyar nacionalizmusát és vélt nemzeti karakterét meghatározó szimbolikus és ideológiai polaritásokat. A romlatlan Kelet került itt összeütközésbe az elkorcsosult Nyugattal, a férfias önerő a modern elpuhultsággal, az egészséges gyakorlatiasság a pestisként terjedő szubjektivitással. A Beöthy-féle kulturális képzet logikájából kiindulva a várost immár aligha lehetett másképp látni, mint a nemzeti hagyomány fő ellenlábasát, végeredményben ősellenségét. A húszas évek elejére, mire végleg kiépült a sokak által modern Babilonként felfogott főváros, elkerülhetetlenné vált Budapest jelképes szakítása a történelmi Magyarországgal. Joggal tehetjük fel a kérdést – vélekedett egy konzervatív újságíró 1922-ben –, hogy vajon milyen jogon követel magának jussot ez a város a nemzet viharos, évezredes múltjából?[9]

A városról szóló hivatalos zsidó közbeszéd

Nem elhanyagolható körülmény, hogy soha nem jött létre kifejezetten zsidó városi narratíva, amely a magyar nacionalista kultúra által meghagyott légüres teret megtölthette volna. A zsidó polgárok egyénként lehet, hogy energiát merítettek a modern város kínálta lehetőségekből, ám a zsidóság mint intézményesült vallásos tömb továbbra is mélységesen vegyes érzésekkel szemlélte a modernitást. Nem is csodálkozhatunk azon, hogy az ortodox zsidók egyenesen elutasították az őket körülvevő világi város számos megnyilvánulását. Ugyanakkor a neológ vezetők is aggodalommal nézték, hogy a zsidóság asszimilálódott része hanyatthomlok igyekszik betagozódni a modern világba.[10] A modern állapotokban az egész judaizmusra leselkedő halálos veszélyt sejtő vezetés egyfajta válságretorikát munkált ki a mindennapi életet alapjaiban átalakító város kárhoztatására, amely nem volt teljességgel idegen a magyar nacionalisták által táplált ideológiai gyanakvástól.

A neológ narratívák vezérmotívumai a modern világot tették felelőssé a zsidó vallásos tudomány és kulturális szertartások leépüléséért. „De egy emberöltő óta annyira művelődtünk és okosodtunk, annyira kivetkőztünk mindenből, amit három évezred megszentesített – panaszkodott egy meglehetősen általános véleményt megfogalmazva a neológok hivatalos lapja, a *Magyar Zsidó Szemle* egyik cikkírója –, hogy az ellenünk forduló társadalmi mozgalom által ismét önmagunkra utalva, mintegy meglepetéssel és röstelléssel szemléltük felekezeti viszonyunknak minden téren való szégyenletes voltát."[11] „Honunk zsidóságának egyöntetű, erélyes és alapos intézkedését igényli – írta hasonló szellemben egy másik kommentátor –, ha azt akarjuk, hogy 1-2 évtized múlva felekezetünk története, vallásunk alapelvei, és hitünk parancsai a feledés tengerébe ne jussanak."[12]

A judaizmus és a modernitás találkozása nem egy megfigyelőt mély aggodalommal töltött el az előbbi hosszabb távon való fennmaradási esélyeit illetően. Egy szerző azzal érvelt, hogy a múltban, amikor erős és független civilizációkkal találta magát szemben (gondoljunk csak a görög vagy az arab világra), a judaizmus még képes volt kreatív válaszlépésként egy új szintézist létrehozni, amely nemhogy aláásta a zsidó filozófiát, de spirituálisan megtisztította, és erőt lehelt belé. Az újabb időkben a világi európai kultúrára adott zsidó reakciók már jóval több kétséget hagytak maguk után. Egyfelől az ortodox zsidó tudomány egy kisebb része elzárkózott az új kihívásoktól, másfelől nagyobb hányada gondolkodás nélkül behódolt a világi kultúra pusztán külsőséges, anyagias érdekeinek. „Ily szempontból – vonja le a végkövetkeztetést a szerző – állapotaink igen kedvezőtlen színben tűnnek fel előttünk. Felekezetnek közös tudattal, világos, élő és működő képzetekkel kell bírnia, nálunk azonban nem annyira köztudatról, mint inkább annak teljes hiányáról lehet szó." [13]

Érdemes megjegyezni, hogy a hivatalos zsidó elit nem idealizálta a zsidó múltat és nem akart visszatérni a hagyományos gettókultúrához. Mindnyájan készséggel elismerték, hogy a zárt zsidó társadalomban élő átlagos zsidó sem tudott többet a talmudi tanítások rejtelmeiről, mint elvilágiasodott sarjai. A különbség közöttük abban állt, hogy „a régi tudatlan nem ismerhette ugyan vallását, de szakadatlanul gyakorolta, mert ugyanezt tette egész környezete. A mai nem gyakorolja és nem látja gyakorolni".[14] Az ájtatosság és hitélet zsidó családok körében tapasztalt visszaszorulásáért sokan a családon belüli viselkedésminták – a feltörekvő polgári családokra különösen jellemző – megváltozását okolták. Ekkoriban vált általánossá a sopánkodás amiatt, hogy egyre több zsidó nő fordított hátat hagyományos küldetésének, melynek értelmében kötelessége volt a családi fészket „a vallásos élet szent központjává" tenni. Ezekből a nőkből társasági dámák lettek, akik gyermekeiket szolgákra és nevelőnőkre bízták. Ilyen körülmények közepette nem csoda, hogy „az apák és anyák szívében még élt a vallásos érzület,

de ezek árnyékok voltak, melyek a gyermekek elméjébe nem gyakoroltak hatást, mert a vallásos érzést bennök nem ébresztették".[15]

A neológ elit nem titkolt szándéka a judaizmus modernizálása volt. Ezt a célt a vallás filozófiai értelemben vett megújításával próbálták meg elérni, hogy személyesen vonzó tartalommal ruházzák fel a művelt zsidók szemében. A vallási és erkölcsi neveléstől a modern zsidó élet és karakter megfiatalítását várták. Ez a szép reményű vállalkozás azonban szélmalomharcnak bizonyult, és a zsidó hitélet válsága a hivatalos neológ beszéd toposzává vált. A kérdést a következőképpen összegezte bevezetőjében Újvári Péter, az 1929-ben kiadott *Zsidó lexikon* szerkesztője: „Mert fölfedezni lakatlan területeket valóban nem könnyű feladat, de ezerszer nehezebb még rátalálni olyan népre, amely még önmagát sem ismeri. És a Duna medencében lakó zsidóság nem ismeri magát, vagy ami rosszabb, még félreismeri magát. Él, mozog és fejlődik a történelemben, de az ő számára hét pecséttel lezárt könyv ez a történelem."[16]

A neológ vallási és kulturális narratívákat átható általános válságtudat feloldhatatlan ellentmondásban gyökerezett, tudniillik a vallási hagyományoknak a modernitás elkerülhetetlen velejárójaként felfogott eróziója egyben elválaszthatatlan részét képezte annak az emancipációs és asszimilációs folyamatnak, melyet maguk a neológok is teljes mellszélességgel támogattak. A szekularizáció áldásos hatásainak és káros következményeinek szétválasztása kivihetetlen feladatnak bizonyult. Az erkölcsi alapú, de ésszerűsített judaizmus neológ ábrándja nem jelentett igazi alternatívát a modernség csábításával szemben, ezért kioltani nem, csak mérsékelni tudta a hitet és a hagyományos életformákat romboló modern erők hatását. Ilyeténképpen a budapesti zsidóság túlnyomó többsége számára az egykor a közösségi identitás lételemének tartott szervezett vallás afféle alkalmi, az élet perifériájára szorult szertartássá vált.

A *Magyar Zsidó Szemle* szerkesztői minden bizonnyal tudatában voltak annak, hogy milyen tátongó szakadék húzódik saját nagy ívű elképzeléseik és a mindennapi emberek életvitele között. Tulajdonképpen maguk is hajlandónak mutatkoztak ezt nyíltan beismerni, azzal a feltétellel, hogy vallomásukat szatirikus, feminizált hangon adhassák elő. Egyik korai számában a szemle vicces levelet közölt egy női olvasó tollából, aki a szerkesztők szemére vetette, mennyire eltávolodott kiadványuk a mindennapi élettől és a női olvasók ízlésétől. A levél szerzője egyértelműen a populáris kultúra és a sorozatregény nevében emel kifogást. „Én igenis panaszkodni akarok – írja a rejtélyes kilétű olvasó. – Abonáltam a Szemlét s meg is kaptam. De mennyi tudós dolog van benne! S némelyik alatt ott áll, hogy »folytatás következik«, hanem azért mégsem regény vagy novella. De akkor kérem, miért nem mondották ezt előre? Most, hogy tudom, elolvastam a férjem tanácsára a prospektusukat, és úgy látom, hogy nagyon ráfér erre »a mi lapunkra« egy kis elevenség. Elmondtam ezt nőismerőseimnek, s azok mind igazat adtak. Hanem persze, a mi ítéletünk maguk előtt semmi!"[17]

A Budapest flâneur

A modern életvitel mibenlétének meghatározása komoly feladat volt, melynek véghezvitele nem a vallásújítók, sokkal inkább a városi popkultúra kovácsainak nevéhez fűződik. A városi környezet élményét és az azzal kapcsolatos elvárásokat döntően közönséges újságírók, regényfirkászok és a nem hivatalos urbánus szövegeket nyakra-főre gyártó tollnokok alakították. A modern város képviláganak megteremtésével ők mutatták meg az olvasónak, milyen látvány és életérzés vár rájuk az urbánus térben, hogyan kell ezeket a lehetőségeket okosan kihasználni és fogyasztani, illetve milyen módon lehet fellépni és védekezni az e térben rájuk leselkedő veszélyekkel szemben. E feladat ellátása fejében a kommersz újságíró szerény foglalkozása a *flâneur*, vagyis a városi modernitás kiváltságos szemtanúja és tolmácsolója hősi szerepévé lényegült át.

A *flâneur* fogalmát Párizsban találták ki a XIX. század elején egy újfajta irodalmi impresszário karaktertípusához kapcsolódóan, aki az utcákat róva szemlélte és dicsőítette a városi látkép sokszínűségét. Akár maga a modern élet, a flâneur kinézetét tekintve személytelen és névtelenségbe burkolózó járókelő volt, kellékei a burzsoá világfi jellegzetes darabjai: hosszú szalonkabát, cilinder, esernyő. E kifürkészhetetlen jelenség egyetlen megkülönböztető jegyét éppen tökéletes anonimitása, az egyéni tulajdonságok teljes hiánya jelentette. Miközben az utcákon őgyelegve láthatóvá és olvashatóvá tette a városi világ legapróbb fizikai részleteit, ő maga mindvégig láthatatlan és olvashatatlan maradt.[18] Valójában azonban a flâneur korántsem volt olyan ártatlan figura, mint amilyennek látszott. Priscilla Ferguson érvelése szerint a flâneur – minekután jogot formált arra, hogy olvasóit a városon végigvezetve elmagyarázza annak szüntelen változékonyságát – voltaképpen „egy újfajta tekintélyt követelt magának a város szövegként való értelmezésében".[19] A város hagyományos olvasatait megkérdőjelezve egy új, dinamikusabb és demokratikusabb látásmódot képviselt, amely nemcsak a sokféleséget engedte érvényesülni, de egyben szerves egységben kísérelte meg felfogni ezt a sokféleséget. A flâneur városképzetének összetettségét talán a kultúrkritikus John Jervis érzékeltette legtömörebben. Jervis szerint a flâneur alapvetően dinamikájában, ellentmondásosságában ragadta meg a várost, melyet egyformán jellemzett „a racionális tervezettség és a túlzó színpadiasság; [...] az élvezetek hajszolása és a veszélytől való rettegés, mint általában az erkölcsi nor-

mák összecsapásának minden színterét. A maga töredezett és heterogén, ugyanakkor monolitikus és minden szinten összekapcsolt, egyszerre férfias és nőies valójában a város inkább a képlékenység és sokféleség, semmint a helyhez és közösségekhez való kötődés erőinek adott teret, mégis képes volt ezzel egyidejűleg, a maga keretein belül újrateremteni a közösséget."[20]

De hogyan jelent meg ez az összetett perspektíva a zsidó Budapestről szóló narratívákban? Hogyan járult hozzá a zsidó flâneur a szimbolikus terek kialakításához, melyek modernsége egyszerre viselte magán a zsidóság és a kozmopolitizmus jegyeit? Végeredményben milyen hatást gyakoroltak ezek az ábrázolások a zsidó asszimiláció és kulturális betagozódás nagyon is összefüggő nehézségeire? Az ezekre a kérdésekre adott válaszok mélyen beépültek a kortárs városi krónikások tétova, ellentmondásos és végső soron kudarcba fulladt próbálkozásaiba, hogy a modern várost olvashatóvá és egységessé tegyék az értelmezés számára. A városi szövegek e korai szerzői fogalmi előfeltevések nélkül közelítették meg a város és a modernitás problematikáját. Egyszerűen hangot adtak annak a bizakodásnak, bizonytalanságnak és szorongásnak, amelyet az emberek többsége érezhetett ebben az új környezetben. Ugyanakkor persze sztereotípiákat is gyártottak a városi életről és a szereplőiről, melyek a lakosság szemében kiszámíthatóvá és ismerőssé tették a várost. Egyszerre előíró és leíró természetüknél fogva ezek az urbánus szövegek pozitív kulturális szerepet játszottak a rohamléptekkel modernizálódó társadalomban. Jelentős mértékben alakították az identitásról alkotott új elképzeléseket és a napi élet új viselkedésmintáit, melyek révén a zsidóság visszavonhatatlanul összeforrt Budapest kulturális látképével.

Budapesti útikönyvek

A gyorsan változó városról hasznos adalékokkal szolgáló első útikönyvek az 1860-as években láttak napvilágot, eleinte olcsón nyomott, zsebkönyv méretű füzetek formájában. Ezek tulajdonképpen ABC sorrendben sorolták fel azokat a kereskedelmi egységeket, közéleti intézményeket és szórakozási lehetőségeket, melyek mind a turisták, mind a városlakók érdeklődésére számot tarthattak. Mint azt az egyik legelső, 1864-ben megjelent kiadvány alcíme is jelezte, az útikönyvek célja az volt, hogy bemutassa olvasóinak „a magyar főváros mindenféle érdekesebb látnivalóit, köz- és magánintézeteit, egyetemeit, kereskedelmi, gyári, iparos, gazdászatait, művészi jelenségeit, legkedveltebb mulatóhelyeit".[21] A látványosságok tudástára jellemzően eklektikus volt; a listázás nemigen tett különbséget kulturális és kereskedelmi tevékenységek, magas kultúra és tömegkultúra, hivatalos és nem hivatalos nevezetességek között. Kitüntetett helyen szerepeltek

benne múzeumok, színházak és kávéházak, de helyet kaptak gyárak, malmok, iskolák, laktanyák, pályaudvarok, kormányhivatalok épületei, templomok és temetők is.[22]

A város panoramikus, minden részletre kiterjedő bemutatására törekvő korai városleíró szövegekben már felsejlenek azok a fogalmi dilemmák, melyek a későbbi kiadványokat nagy nehézségek elé állították a század nyolcvanas és kilencvenes éveiben. Hogyan lehetséges a város átfogó térképét megrajzolni? Képes-e egyetlen személy egy kézben összefogni egy ilyen roppant vállalkozást? Aztán ott volt talán a legmegfoghatatlanabb kérdés: mi a lényege ennek az egész új jelenségnek? Ezek a kérdések érintőlegesen már felmerülnek egy 1873-as útikönyvben is, melynek szerzőjét, a tehetséges újságíró Hevesi Lajost a *Borsszem Jankó* című élclap alapítói között tartjuk számon. Hevesi egy olyan épülő Budapest képét tárja elénk, amely egy pillanatig sem pihen, szüntelenül alakulófélben van, melynek valós lényegét jelen időben nem, csakis majdani elképzelt arculatán keresztül lehet megérteni. „Pest főutczái már pompás boulevardokká vannak átalakítva párizsi minta szerint, vagy legközelebb fognak ily átalakulásban részesülni; a belváros ily boulevardoknak nemsokára egész gyűrűjével lesz körülvéve; egy óriási félkörben pedig, mely mindkét végével a Dunát érinti és folyamatában a legnépesebb városrészeket metszi át, nagyszerűen tervezett körút fog a város vérének új életet teremteni."[23] A folyamatosan mozgásban lévő, fix határokkal vagy karakterrel még nem rendelkező város víziójának felidézése az ábrázolás problematikáját is óhatatlanul felveti. „És végre is körülbelül úgy éreztem magamat, mint ama fényképész, akinek pezsgő élettel színig telt utczát kell üveglapjára rögzíteni és minden egyes mozgó tárgyat azon a helyen megörökíteni, melyen az csak a legközelebbi pillanatban lesz."[24]

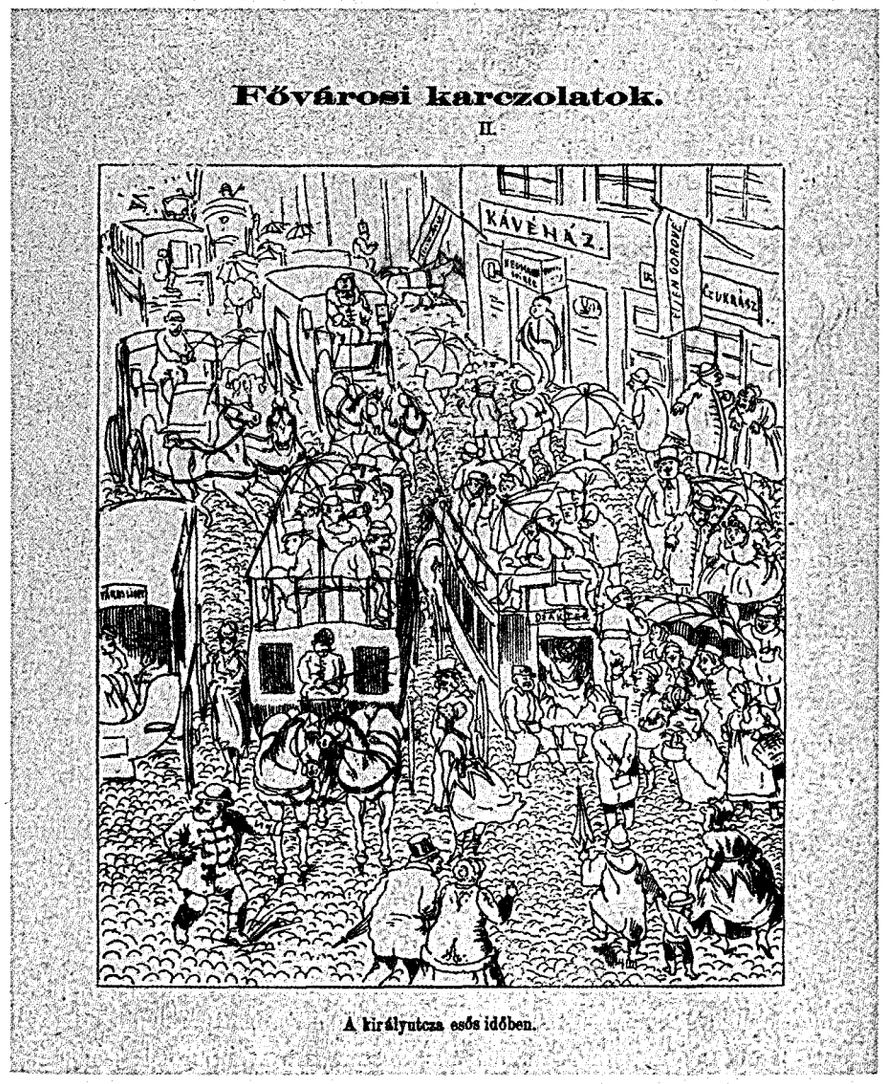
Ezek a kérdések persze nem csak Hevesit és kortársait foglalkoztatták. A város és a gazdag felhangokkal rendelkező városi élet ábrázolásának nehézségei népszerű regényírók, történészek kimeríthetetlen, kedvenc témájává váltak már a XIX. század elején. A megfigyelők elsőként Párizs és London felemelkedése kapcsán szembesültek az új kulturális tüneménnyel, amit a hagyományos társadalmi valóság leképezésére alkalmas, konvencionális kategóriákkal nem lehetett érzékletesen leírni. A századelő népszerű szerzői sokat küszködtek azzal, hogyan lehetne megragadni a felkavaró, zavarba ejtő, ám csábító nagyvárosi lét lényegét. Eközben a precedens nélküli városi terek leírására nemcsak új terminológiát, de új elbeszélés-technikákat is kidolgoztak. Munkásságukban fokozatosan alakult ki a rejtett szenvedélyek, egzotikus személyiségek és bűnözés alépítménye fölött terpeszkedő város képe, mely e föld alatti birodalomtól független, békés arcát mutatta a közvéleménynek.[25]

Kiss József és a *Budapesti rejtelmek*

A bűn és a szenvedélyek városaként felfogott modern Budapest leghíresebb megjelenítése kétségtelenül az 1874-ben kiadott, *Budapesti rejtelmek* című hétkötetes folytatásos ponyvaregényhez fűződik. Szerzője, Kiss József, aki a századvég egyik legsikeresebb zsidó irodalmi figurájának számított, a falusi zsidó életet bemutató szentimentális balladáival és *A Hét* című modernista irodalmi hetilap úttörő szellemiségű szerkesztőjeként szerzett magának nevet. A *Budapesti rejtelmek* azonban nem képezte hivatalos irodalmi munkásságának részét, hiszen Szentessy Rudolf néven tette közzé. A hóbortos álnév tudatosan utalt Eugène Sue 1842-ben megjelent sikerkönyve, a *Les mystères de Paris* főhősének nevére, sőt Kiss egész fércművét voltaképpen Sue regényének kaptafájára írta meg. A *Budapesti rejtelmek* botrányos képet festett a modern városról, melyben a lüktető terézvárosi zsidónegyed a modernitás lényegi megtestesítőjeként kapott kitüntetett szerepet.

Kisst elsősorban tehát a terézvárosi élet érdekelte, azonban a kontraszt kedvéért a Lipótvárosba is tett egy rövid kitérőt. A zsidó kereskedelmi elit lakta tisztes városrészt fákkal szegélyezett utcák, büszke bérpaloták birodalmának festette le, ahol a kényelem és a kifinomult unalom volt az úr. A negyed megállapodott, békeszerető lakosai csak akkor zökkentek ki nyugalmukból, ha egy szomszédos üzlet egy nap nem nyitott ki, mert csődbe ment. Míg a lipótvárosi férfiak üzleti gondokkal voltak elfoglalva, a nők kultúrában utaztak. „A hölgyek – Sáron bűbájos rózsái – francia regényeket olvasnak német fordításban; Schiller, Goethe, Heine, Börne díszkiadásai nem hiányoznak a könyvespolcon, de Petőfi és Arany csak kivételesen találhatók" – jegyzi meg rosszmájúan Kiss.[26] Ebben az affektált és talmi irodalmi felhozatalban Kiss a zsidó pénzügyi arisztokrácia erkölcsi semmirekellőségének jelét látta, amely „a születési arisztokráciát [szereti] majmolni – hibáiban".[27]

Kisst elsősorban nem az a szándék vezérelte, hogy pellengérre állítsa a lipótvárosiak korlátoltságát, hanem inkább a szegény szomszéd, a Terézváros életrevalóságát kívánta kidomborítani. Itt lakott és dolgozott a zsidó alsó középosztály színe-java, itt működtek a város legfontosabb orfeumai, szórakoztató létesítményei. A negyed legforgalmasabb utcáját, a Király utcát így jellemezte a szerző: „Ez az egyetlen utcája Budapestnek, hol igazi világvárosi mozgékonyságot, lótástfutást, pezsgést, rohamos életet tapasztalunk. Ez a főváros lüktető ere, mely soha sem pihen, soha sem nyugszik, s még akkor is hallhatni lármás kopogását, mikor a többi városrészek rég elcsendesednek." A Király utca ellenállhatatlan vonzereje abból adódott, hogy „itt keleti piszok, konstantinápolyi hangzavar, zsidó élel-



A Király utca esős időben
Borsszem Jankó, 1869. március 14.

messége és magyar lustaság oly csodálatos vegyülékké olvad össze, hogy a nyugati turista, ki először fordul meg e helyen, nem győzi eléggé bámulni".[28]

A negyed arculatát három elkülönült világ, a kereskedelem, a szórakoztatóipar és a zsidó vallásgyakorlás intézményei határozták meg. Az adok-veszek szüntelen lüktetéséről üzlethelyiségek százai, a szűk járdán és a Király utcából nyíló mellékutcákon tülekedő ételárusok és a földkerekség minden elképzelhető portékáját kínáló vándorkereskedők gondoskodtak. Az összkép valóban inkább hasonlított egy keleti bazárra, mint fényűző bevásárlónegyedre. „Fényes kirakatokról a Király utcában persze szó sincs, itt inkább az olcsóságban versenyeznek egymással. Az egyik boltban egy ruhára valót két forinton kínálnak, a szomszéd nagy fekete betűkkel egy forinton hirdeti. Praktikus nép! Amerika Budapesten."[29]

Amint azonban az üzletekben este kilenckor lehúzták a rolót, az egész negyed egy csapásra átalakult, minden energiáját a szórakoztatásra csoportosította át. A zenés vagy énekes kávéházak, sörözők és orfeumok ragyogó fényei kigyúltak az éjszakában; a nyitott ablakokon és ajtókon népszerű dallamok és cigányzene szűrődött ki. Jóllehet e létesítmények színvonalukat és hírüket tekintve tulajdonképpen igen széles skálán mozogtak – mint azt Kiss maga is készséggel beismeri –, mindenkinek elsőre a kétes, züllött, sőt kimondottan bűnöző hajlamú elemeket juttatták eszébe, így nem csoda, hogy a budapesti bohém világ hamisítatlan táptalaját látta bennük a lakosság. Megfordultak itt „munkanélküli mesterlegények, hűtlenségen ért és elcsapott boltossegédek és olykor oly szerencsétlenek is, kik saját vétségükön kívül elvesztették egzisztenciájukat [...]. A törzsvendégek nem csekély része a hölgyek gráciájából tengeti hitvány életét. A hölgyeknek lovagra van szükségük, aki veszély esetén oltalmába vegye és ezt dúsan megfizetik [...] »Strici«-nek hívják ezt a fajtát. Ez az emberiség legelvetemedettebb osztálya."[30]

Említsük végül meg a negyed kreatív életét formáló harmadik fő tényezőt. Ez nem más volt, mint a zsidó egzotikum, a purim vallási ünnep – Kiss szavaival „amikor egy darab középkor rikító színeit beleveti a modern életbe".[31] Fehér-pirosra pingált arcú, bohócjelmezes emberek vegyültek el a kéményseprőnek, parasztlegénynek, menyecskének, tótnak, rongyos koldusnak öltözött ünneplők és egyéb lidérces látomások forgatagában, mely az úttestet elárasztva poroszkálásra kényszerítette a legsebesebb hintót is. Mulatozók csoportjai verődtek össze a kávéházak fényes bejárata előtt, hogy onnan kövessék figyelemmel a kaftános lengyel zsidók rögtönzött előadását, akik „egy zsidó nótára gyújtanak rá és táncra egyengetik lábaikat [...] nagyokat kurjantanak és szédületesen járják a megnevezhetetlen táncot, a nézőközönség féktelen tapsai és tetszésnyilatkozatai közt, míg egyik másik után elveszti az egyensúlyt és össze-vissza bukdácsolnak".[32] Beszámolója végén Kiss szilárd meggyőződéssel jelenti ki, hogy a Király utcának életerőben és sokféleségben az egész világon nincs párja:

> Hiszen más nagy városnak is van keskeny, piszkos utcája elég, mely hemzseg az alsóbb néposztálytól, de Király utcája, hol az ember az ellentéteket oly szorosan érintkezni látná, hol – mint egyetlen közlekedési vonalon a Városliget felé – az életunt komfortábli gebével a főúri díszes fogatok versenyeznek, és annyi undorító kép mellett annyi a szépség, annyi az elragadó látvány – Király utcája egy fővárosnak sincsen, ez unikum![33]

Ez a terézvárosi utcakép egy olyan modernitást tár elénk, amely mélyen a XIX. századi melodráma hagyományaiban gyökerezett, vagyis abban a műfajban, mely elsőként állította színpadra a modern élet botrányos, bomlasztó, sokszor egymásnak feszülő erőit.[34] A jelek szerint Kiss nemcsak a műfaji konvenciókkal, de saját urbánus elbeszélői szerepének kívánalmaival is tisztában volt. Amikor arra vállalkozott, hogy olvasóit körbekalauzolja a város veszélyes alvilágában, olyan helyekre is elvezette őket, ahova önszántukból sosem merészkedtek volna el. A szerző tehát mindenekelőtt a flâneur küldetését töltötte be, amikor a pártatlan megfigyelő nézőpontjából írta le a város hivatalos felszíne alatt nemritkán titokban nyüzsgő negyedek életét. Alkalomadtán azért Asmodée, a XVIII. századi párizsi útikönyvek kisördöge szerepét sem átallotta magára ölteni, aki a városi háztetőket leemelve bepillantást nyújtott a lakások belsejébe is.[35]

A Panoráma-szövegek gyűjteményes kiadása

A Kiss-féle urbánus írásmódot hosszabb távon hovatovább ellehetetlenítette egyszerre mindentudó és felforgató jellege. Az 1880–1890-es évekre Budapest összetettsége egyre nagyobb akadályokat gördített az elé, hogy egyetlen szerző egy műben fogja át a város látnivalóit és jellegzetességeit, így hódítani kezdett a több szerző együttműködésével létrehozott kiadvány divatja. Az sem hagyható figyelmen kívül, hogy a tisztes polgárság felemelkedésével a modern városi élet egy hagyományosabb, általánosabban elfogadott, decensebb nézőpontú ábrázolására keletkezett igény, mint amit Kiss nyújtani tudott. E két új kritériumot elégítette ki a Lenkei Henrik szerkesztésében napvilágot látott *A mulató Budapest*, a század kilencvenes éveinek egyik legátfogóbb városleírása és útikönyve.

Lenkei kifogástalan irodalmi és társadalmi referenciákkal látott hozzá a főváros századvégi kulturális tájának feltérképezéséhez. A költő, drámaíró és pedagógus Lenkei egyben főtitkára volt a köztiszteletnek örvendő Izraelita Magyar

Irodalmi Társaságnak is, amelyet a zsidó irodalmi művek és vallási szövegek magyarra fordításának céljából alapítottak 1894-ben. Kiss József művével, a *Budapesti rejtelmek*kel szemben a Lenkei-féle gyűjtemény nem merült el a városi élet fertőjében, inkább a budapesti pletykák és szórakozási, mulatási lehetőségek iránt érdeklődő, jobbára feddhetetlen polgári közönséget célozta meg. A kötet cikkei kávéházakat, ötórai teákat, színházakat, múzeumokat, könyvtárakat, irodalmi táraságokat és egyéb, vélhetőleg ártalmatlan jelenségeket ismertetettek, melyek egytől egyig a város nemrégiben megindult polgárosodását tanúsították.

A budapesti városi élet feltérképezésére vállalkozó Lenkei munkássága jelentős elmozdulást jelentett Kiss húsz évvel korábbi helyrajzi kísérletéhez képest. Az 1890-es években a modernitás meghatározó jegyei már nem a tömegkultúra rossz hírű megnyilvánulásaihoz, hanem egyfajta racionális, elvont mércéhez kötődtek, melyben sokak szerint a „Nyugat" idealizált fogalma tükröződött. Budapestet immár az egzotikum hiánya miatt kellett dicsőíteni, hiszen éppen ettől lett megkülönböztethetetlen a többi, úgymond „civilizált" európai várostól. Egy szerző így írt büszkén erről:

> Persze hogy az arch-nyugat emberei, akik egy kis exotikus világra vágyódnak, nagyon csalódnak a magyar fővárosban és szinte bosszúság lepi meg őket annak láttára, hogy a mi asszonyaink a magyar szépségek típusait szakasztott olyan ruhában mutatják be, mint a párizsi nők, az urak pedig [...] magas tetejű kalapot és hosszú redingote kabátot viselnek, mint a legnyugatibb nyugatiak.[36]

Budapest „nyugatiasságát" – ha úgy tetszik „európaiságát" – kivétel nélkül Pest monumentális új körútjaiban látták megtestesülni, ráadásul ezt az asszociációt tovább pontosította egyfajta osztályszimbolika is: az új sugárutak építészeti megoldásait az osztálykülönbségeket leképező fogalompárok ihlették. Ebben az esztétikai-fogalmi rendszerben „az Andrássy-út az utak arisztokratája, a Kerepesi-út a nép, a Nagy-körút a burzsoá".[37]

A városi írók minden lelkes igyekezete ellenére Budapest körvonalai továbbra is makacsul illékonynak, sőt kaotikusnak bizonyultak, mintha maguk a szerzők sem lettek volna biztosak abban, milyen szemmel nézzék és láttassák a várost, mintha maguk nem tudták volna eldönteni, milyen érzésekkel is viseltessenek a leírt nevezetességek iránt. A feladatukat körbelengő bizonytalanságérzet egyértelműen tetten érhető a Nagykörút alább idézett leírásából. „Első pillantásra a körútnak nincs jellege. A hétköznapok hangulata omlik el rajta; a bourgeois temperamentuma utczává válva. Csupa sarokház, amelyben kávéház van, csupa torony és erkély, oszlopos kapu, manzartos tető, tükörüveg ablak és mégis csupa egyformaság. Nincs kezdete és nincs vége, végtelen hosszú és mindenütt unalmas. [...] Az Andrássy-út után a budapestinek már nem imponál, de közömbösen sem nézhet rá, mert nem közönséges utca, ez a tudja Isten hány kilométer hosszú palotasor."[38]

A városi modernitás Kóbor Tamás kávéház-víziójában

Talán egy városi intézmény sem váltott ki annyira felemás reakciókat, mint a kávéház, mely hamar a város újsütetű modernitásának kiváltságos jelképévé vált. „Budapest a kávéházak városa – jelentette ki egy 1891-ben megjelent útikalauz –; aki a főváros képét festeni akarja, fesse le a kávéházait."[39] Míg a budapesti kávéházak száma nem haladta meg feltétlenül más városokét (egy becslés szerint Budapest 1900-ban mintegy 500 kávéházzal büszkélkedhetett), a jelenség olyan erősen foglalkoztatta a közvéleményt, hogy semmi kétség nem férhet a kollektív képzeletvilágban elfoglalt központi helyéhez.

A kávéház intézménye általános elismerést vívott ki magának mint a társasági élet és kulturális demokrácia nyitottságát, szabadságát kifejező tér. Az arisztokratikus szalonokkal, a nemesség látogatta kaszinókkal ellentétben a kávéház mindenki számára nyitva állt. A tulajdonosok fennhangon hirdették, hogy egy csésze kávé áráért itt bárki bebocsátást nyerhet egy olyan helyre, ahol nem kell az otthon szent kötöttségeivel számolnia, de a közéleti formalitásokat is bízvást figyelmen kívül hagyhatja. A kávéház nemcsak a demokrácia gyakorlásának, de a modern kultúra előállításának színtere is volt, ahol regények és versek születtek, irodalmi és művészeti elméletek kerültek megvitatásra, de itt szerkesztették a legtöbb napilapot és újságot is. Egy kortárs író a következő elragadtatott szavakkal méltatta az intézmény előnyeit: „Hogy imádom a kávéházat! Nincs elegáns szalon, melynek levegője hegyek illata és pincérnője egy márkiné, amely fölérne előttem egy pesti kávéházzal. Félezer emberrel lenni együtt bizalmasan, mindenféle fajtával, mindenféle osztállyal, aki a legbensőbb ügyeit tárgyalja előttem. Egy írónak a pesti kávéház mennyország."[40]

Mindazonáltal a kávéház modernségét aligha lehetett ilyesféle dicshimnuszokkal maradéktalanul visszaadni. A kávéház lényege jóval kétesebb formában is meg tudott jelenni, melynek vajmi kevés köze volt az elegáns fogyasztási szokásokhoz vagy értelmiségi foglalatosságokhoz. Sokan a romlottság, a feslett életforma melegágyát látták benne, ahol virágzott a hajnalig tartó dorbézolás, a szerencsejáték és a prostitúció. Ugyanilyen általános volt a vélekedés, miszerint a

kávéház veszélyt jelent a családi életre, mondván, hogy az itt lebzselő nők nem törődnek a háztartással és elhanyagolják házastársi és szülői kötelességeiket. A kávéház intézménye tehát minden jel szerint egyszerre testesítette meg a város legjobb és legrosszabb tulajdonságait – minden benne volt, amitől az új környezet hol rettegéssel, hol rajongással töltötte el az itt élőket. A városi modernitás metonímiájaként is felfogható kávéház jelenségének legárnyaltabb, legkitartóbb elemzését Kóbor Tamás író-újságírónak köszönhetjük, akit leginkább a századforduló Budapestjét beárnyékoló szegénységet ábrázoló, naturalista karcolataiból ismerhetett meg a nagyközönség.

Kóbor az 1880-as években felcseperedett zsidó írók generációjához tartozott, melynek tagjai számára már a nagyvárosi lét jelentette a meghatározó élményt. „Egyetlen sorában sem mutatta a vidéki ember szemléletét a város írójává avatódott első megnyilatkozásával Kóbor Tamás, mert lényéből hiányzott a naivitás, az idillikus helyzetek [...] iránti megértés" – jelenti ki életrajzírója.[41] Mint kortársai többsége, Kóbor is a kávéházak kapuján lépett be a metropolis forgatagába, itt talált kedvére való társaságra és igazi otthonára, mely nemcsak a terézvárosi albérletek nyomasztó szegénysége,[42] de a nemzetpolitika által szentesített antiszemitizmus fenyegetésétől is menedéket nyújtott. A kávéházhoz fűződő bensőséges viszonya azonban egy pillanatig sem volt elválasztható a nagyváros modernségét kutató, általánosabb szakmai érdeklődésétől. Kóbor a két téma ragyogó szintézisét adta a kávéházat taglaló, hét írást tartalmazó cikksorozatában, melyet *A Hét* hasábjain tett közzé 1892 és 1893 között. Ezeket az esszéket már csak azért is érdemes kissé tüzetesebben szemügyre vennünk, mivel nemcsak magáról a kávéházi életről, de az intézményt frekventáló zsidó lakosság kollektív életérzéséről is árnyalt képet adnak az olvasónak.

Kóbor már a cikksorozat első darabjában sem hagy kétséget afelől, hogy a kávéházat nem pusztán fizikai helyként, hanem kulturális jelképként kívánja bemutatni. Hangsúlyozza, hogy az emberek nemcsak a jó kávé, a hírlapok és társaság miatt járnak kávéházba, hanem hogy elmerüljenek abban a titokzatos atmoszférában, melyben minden a szakadatlan felajzottság és forrongás állapotában leledzik. „Igen, ez a kávéház része a mi életünknek – fűzi tovább a szót Kóbor –, egy megtestesült formája mindannak, ami bennünk él, amire vágyakozunk. Füstös levegő, álomriasztó hevülő ital [...] – az a czigány kicsinyesség mellyel mi ideálokat keresünk – a munkafelosztás, az ideafoszlás diadala: a négy krajczáros litteratura és a tizenhat krajczáros földi üdv."[43] A kávéház – akárcsak maga a modern élet – függőséget, de egyfajta zavart szédültséget is okoz, elmossa a határokat igaz és hamis, egész és töredezettség, művészet és giccs, szerelem és prostitúció között. A budapesti kávéház lényegi kettősége a helyiség alaprajzában is tükröződik: míg bejárati ajtajai az új Budapest csillogó körútjaira nyílnak, hátsó kijáratán kilépve a Terézváros szutykos bérházai között találja magát az ember. A társadalmi hivalkodás és erkölcsi ingatagság jellemezte, Janus-arcú intézmény Kóbor szerint a parvenü kultúra tökéletes megtestesítője.

Kóbor azonban még ennél is tovább megy, amikor saját kávéház-elemzésével kapcsolatban is kételyeket ébreszt az olvasóban. Az intézmény talmi ragyogása egyfajta hősiességet és nagyszerűséget sugároz számára, teljesen függetlenül a dúsan aranyozott, fényűző belső tértől. A kávéház egyben az önazonosság és a társadalmi mobilitás forrása is volt a város talajvesztett lakosai számára, olyan mitikus hely – Kóbor hasonlatával élve –, melyhez csak maga az édenkert fogható, ahol a Föld Szelleme bepillantást engedett Ádámnak a természet titkos működésébe. A villanyégők jótékonyan tompa, átlényegítő fényében még a „billiárdozó kereskedősegéd, a söröző mesterlegény, a Figaró-olvasó proletár" is új hősi szerepben tündökölhetett a modern város színpadán.[44]

A kávéház tűnő arcait kergető Kóbor maga is kísérteties könnyedséggel rejtőzik a különböző álarcok és nézőpontok sokasága mögé. Egyszer a fiatal munkás bőrébe bújik, aki szombat este kimosakszik az egész heti robot mocskából, felveszi legjobb ruháját, és az Andrássy út legfényesebb kávéházába viszi kedvesét, ahol „az ő pénze ma annyit ér, mint akárki másé".[45] Rögtön ezután Kóbor az író-publicista maszkját ölti fel, akinek szemében a kávéház kulturális demokratikussága elválaszthatatlanul egybeforr a művészet és az irodalom elüzletiesedésével. Ebben a világban, ahol a szellemi termékek fillérekért cserélnek gazdát a nyüzsgő kulturális piacon, az író nem áll a ranglétra magasabb fokán, mint a kávéházi pincér: mindkettő borravalóból él, és kénytelen meghajolni a megrendelő kívánságai előtt. „A borravalóra épül a mi egész demokratikus életünk is – vonja le a végkövetkeztetést Kóbor. – Nem vagyok gőgös, de ez a garasos világélet megaláz."[46]

Ezzel együtt Kóbor kétértelmű viszonyulása témájához sehol nem annyira nyilvánvaló, mint amikor arról beszél, hogy a kávéház milyen mély hatást gyakorol a városlakók lelkületére és nemi életére. A kávéházat – nemkülönben a modern várost, melynek hasonmása és emblémája lett – erkölcsi meghatározatlanság jellemzi, márpedig ez a zsidó alsó középosztály bástyájának, a családnak romba döntésével fenyeget. A kávéház az otthoni élet ellenlábasa, hiszen folyamatosan alássa a családi kapcsolatokat és a hagyományos munkamorált. Kóbor az intézmény két konkrét jellegzetességét tartja érdemesnek részletesebb kommentárra: azt, ahogy felkorbácsolja és ébren tartja a szerencsejáték szenvedélyét a férfiakban, illetve ahogy szexuális szabadosságra buzdítja a nőket.

Jóllehet a kártyajátékok, a dominó és a billiárd mind népszerű időtöltésnek számítottak Budapest kávéházaiban, Kóbor szinte kizárólag a kártya szenvedélyé-

nek szenteli minden figyelmét, amit az ópium- és hasishasználók függőségéhez tart hasonlatosnak. „Egy neme ez az ópium– vagy hasisszenvedélynek, ahol az élvező szintén tudja, hogy önmagát fogyasztja, de ez a lassú öngyilkosság élvezetes kéj neki." Persze a kártyaasztal vonzereje sokkal inkább a modern gazdasági viszonyokban, semmint egyfajta egzotikus elvágyódásban gyökerezett. Kóbor számára a szerencsejáték a kapitalizmus legsötétebb oldalát testesíti meg azzal, hogy a mértéktelen individualizmus, a komoly munka és erőfeszítés nélkül, gyorsan megszerezhető vagyon lehetőségébe fektetett reményt élteti. Az asztalt körbeülő kártyások többé nem jó barátok, akik egy esti közös szórakozásra, pihenésre gyűlnek egybe, hanem „halálos ellenségek, kik egymás megrontására törekednek". A szerencsejáték kórja a város minden kávéházát megfertőzi, „a legobskúrusabb zugkávéházakban és a legelegánsabb klubokban folyik. Amott a hivatásos és hamiskártyások ütik fel tanyájukat, emitt csupa kifogástalan gavallér, aki főbe lövi magát, ha fizetni nem tud". A társadalom e két teljesen más bugyrát egyetlen közös nevező köti össze, a kapzsiságé, amely a legpártatlanabb megfigyelőt is rabul képes ejteni: „A kibicek is visszafojtják a lélegzetüket: Uram, Istenem mi lesz? Végre kisül a rejtély, a vesztes önmagába összeesik, a nyertes, egy visszataszító, mohó kézmozdulattal besöpri a bankókat, csak utólag erőltetik magukra átlátszó, közömbös maszkjukat."[47]

A kávéházakban felajzott érzéki vonzalmak Kóbornál még a szerencsejátéknál is nagyobb veszélyt jelentenek, kivált a nők számára. Ne felejtsük el, hogy a kávéház nemcsak éjszakai, de délutáni életével is ármánykodik a családi fészek ellen. A naphosszat a kávéházban időző nők elhanyagolják otthoni kötelességeiket, idegenekre bízzák gyermekeik nevelését, sőt sokszor nem kívánatos ismeretséget kötnek olyan férfiakkal, akiknek talán meg sem engednék, hogy átlépjék a házuk küszöbét. Természetesen a kávéház csábítása éjjel hág a tetőfokára. Ekkor válnak a nők igazán a szexuális vágyak céltáblájává, ekkor forog a családi élet a legközvetlenebb veszélyben.

Kóbor egész cikket szentel az éjszakai kávéházi élet bentlakóinak, így a pénztárgép mögött rikítóan kipingálva és kiöltözve üldögélő pénztárosnőnek is. A zeneszalonokból, orfeumokból ismerős, könnyűvérű férfivadászok távoli rokona, a kávéházi pénztárosnő a saját kenyerét kereső modern lány típusa, aki nemrégiben rázta le a családi illem és a patriarkális fennhatóság béklyóit. Kóbor ebben a típusban látja a házasság intézményére leselkedő legádázabb veszélyt, hiszen a pénztárosnő mindig felcsigázza a férfivendégek képzeletét, s ugyancsak lehűti a tiszteletre méltó asszonyságok és a hagyományos házasélet iránti lelkesedésüket. Kóbor aggodalma a kávéházak táplálta szexuális szabadosság része annak az általánosabb rosszallásnak, amit a „modern élet erős erotikus irányzata s hatása" iránt

táplál. Arra a következtetésre jut, hogy ezek az új tendenciák „megmételyezik a férfit, kivel érintkeznek, és sivár, erotikus leheletük megmérgezi a nőket is. A családi tűzhely egyre veszít az ő poéziséből [...] s a nők is [...] áramlanak a díszes kávéházakba."[48]

Amikor a budapesti kávéházak mélyén tátongó erkölcsi buktatókat túlzó, nemegyszer rikító színekkel festette le, Kóbor minden bizonnyal annak a szorongásnak adott hangot, amely búvópatakként lappangott a helyi zsidó középosztály tudatos városélménye mögött. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy Kóbor narratívája nem szolgált végérvényes értelmezéssel a metropolis modern életérzéséről. A kávéház valódi jelentéstartalma – akárcsak a neki otthont adó körutaké vagy magának a modernitásnak a mibenléte – képlékeny, labilis és megfoghatatlan maradt.

A városi kultúra Ágai Adolf elbeszélésében

A XX. század első évtizedére egyre többen érezték szükségét annak, hogy a modernitás szerteágazó jelentéseit konszolidálva egységes szemléletű áttekintést adjanak a városi létezés alapélményéről. Egy ilyen egybefüggő történet elmesélését talán Ágai Adolf kísérelte meg a legerőteljesebben *Utazás Pestről–Budapestre 1843–1907* című esszékötetében, melynek első kiadása 1908-ban jelent meg. A *Borsszem Jankó* nagy hatású alapító-szerkesztőjeként Ágai behatóan ismerte a városi irodalom műfaji sajátosságait. Élete java részében újságíróként, humoristaként tevékenykedve térképezte fel a felemelkedő főváros kulturális viszonyait és társadalmi típusait. Nem egy tekintetben a budapesti flâneur mintaképe volt, akinek bensőséges városismerete és -szeretete a városi témájú vagy ihletésű szövegek változatos sokaságában csapódott le, a karikatúrától kezdve a tárcán és gyermekmesén át az esszé és a szatíra műfajáig. Gyűjteményéhez írt előszavában Ágai maga is beismeri, hogy régóta adósa a flânéria hagyományának, illetve biztosítja olvasóját arról, hogy „nem tudományos monográfiát nyújtok benne, csak apróbb rajzokban kívántam feltüntetni azt a gyökeres változást, melyen ez a város, kiváltképen az utolsó harmincz év alatt átment". Személyes élményeken és megfigyeléseken alapuló karcolatai „tökéletességre nem tartanak számot" de „hozzájárulhatnak talán ezen város tüzetesebb megismeréséhez és melegebb méltatásához".[49] És valóban, első ránézésre a könyv átfogó koncepciója szorosan követi az 1890-es évek panorámafüzeteinek mintáját, melyek a gyorsan változó városi látképet kísérelték meg leírni.

Ágai elbeszélése mégis túlmutat a korábbi útikönyvek és városleírások holmi átfogó igényű összegzésén, hiszen a szerző komoly erőfeszítéseket tesz a műfaj-

jal járó bizonytalanságok és kétértelműségek kiküszöbölésére, meghaladására. Ágai avégett lát neki a fővárosi élet irányadó szintézisének megfogalmazásához, hogy magáról a budapesti modernitásról adjon átfogó képet. Ezen ambiciózus cél érdekében kénytelen a flânéria egy új, mélyen személyes megfogalmazását kidolgozni, mely egyszerre folytatja és tagadja meg a műfaji tradíciókat. Ágai flâneur-perszónája többé nemcsak a városi élet hullámaiban sodródó, félbohém újságíró, hanem egy több alteregóval rendelkező elbeszélő, akinek rugalmasan változó narrátori arca intellektuális tekintélyt, társadalmi megbecsülést és megingathatatlan filozófiai hitelességet volt hivatott kölcsönözni a történetnek. Beszámolója során Ágai folyamatosan váltogatja a történész, az orvos, az emberbarát, a moralista és a művész nézőpontját, hogy a városról kibomló új elbeszélés egy társadalomtudományi értekezés súlyával és presztízsével hathasson az olvasóra.

A fenti nézőpontok közül Ágai a történészével azonosul, ezt a szerepet vállalja legnyíltabban. Saját elmondása szerint Guizot nyomdokaiba kíván lépni, magává téve a nagy francia történész mottóját: *„pour servir à l'histoire de mon temps"*.[50] Ágai Budapest figyelemre méltó terjeszkedését és átalakulását meséli el, ahogy szerinte a XIX. század második felében végbement, vagyis nem esetleges változások láncolataként, hanem egy történelmi fejlődés szerves folyamataként mutatja be. E történet vezérmotívuma és szervezőelve a tudományos haladás és a technológia életminőséget javító hatalma. Ezzel Budapest története egy hőseposz fejezetévé lép elő, melyben történetesen minden egybecseng azzal, ahogy a szerző gyermekkorában a várost megélte. Ágai érzékletes leírása szerint nyikorgó lovas kocsin érkezett Budapestre, hogy a Rumbach utcai ortodox zsidó iskolában kezdje meg hivatalos tanulmányait német nyelven. Innen egyenes út vezetett a magyarul dolgozó tollforgató karrierjéhez, aki immár a modern vasúti kocsik elegáns, vörös plüssel kárpitozott fülkéjében utazhatott.

Miközben üdvözli az idők hozta pozitív változásokat, Ágai egy pillanatra sem feledkezik meg arról, mekkora árat követelt ez a fejlődés érzelmi vonatkozásban. A régi város porain újjászülető metropolisról adott helyzetjelentését egyfajta melankólia lengi körül. Mi sem tanúsítja jobban ezt az érzést, mint a következő részlet: „Vegyes érzelmekkel szívében nézi az ember egy rohamosan fejlődő városnak elomló régi utczáit s keletkező új tereit. Illik örülni az ifjú holnapnak s el kell andalodnunk a bús tegnapon. Köszöntjük az újat, búcsúztatjuk a régit." Ágai számára a régi és az új között tátongó szakadék a pesti és budai oldal kettősségében találja meg legfontosabb szimbolikus kifejeződését: számára Pest a modern világ dinamizmusát képviseli, míg álmos utcáival Buda a szunnyadó, rejtett múltat jelképezi. Ahhoz persze egy pillanatig sem férhet kétség, végső soron melyik oldalhoz vonzódik jobban a szerző. „Tehát én nagyra tartom Budát – írja – de nem ismerem; képzetem hegy völgyeit nem járja. Vagy ha a képzetem igen, de magam nem. Őszintén megvallom: Európa nagyvárosait mind megjártam, de Buda idegen előttem."[51]

A város rohamos színeváltozását nosztalgikusan rögzítő történész persze csak egy Ágai elbeszélői alteregói közül. Talán ennél is erősebben (és kétségkívül még hitelesebben) szólal meg az orvos hangján, amikor részletes látleletet ad a „modern város" cím kiérdemléséhez oly fontos kórházak és más egészségügyi intézmények működéséről. Sok zsidó értelmiségi kortársához hasonlóan, akik számára az orvosi pálya jelentette az egyetlen felemelkedési lehetőséget a közoktatásban, Ágai is orvosi diplomát szerzett, bár később, az 1860-as években búcsút intett a szakmának, hogy az irodalomnak és az újságírásnak szentelje minden idejét. Nemzedékének nagy részével ellentétben ugyanakkor mindvégig érdeklődést tanúsított eredeti hivatása iránt. Nem véletlen, hogy a várost mindig is egy orvos tapasztalt, szakavatott szemével és tudományos alapossággal vizsgálja és láttatja. Olvasóit nem kímélve részletekbe menően elemzi a város újonnan épült kórházainak és kutatóintézeteinek működését. Különös figyelemmel adózik a lányanyák és nélkülöző gyermekeik lakhatására létrehozott intézményeknek, melyekben korának egyik legnagyobb orvosi, egyben humanitárius vívmányát tiszteli. Hogy milyen otthonosan mozog az orvos szerepében, az már abból a magabiztosságból is nyilvánvaló, mellyel olvasóit kórteremről kórteremre kalauzolja, „mindenütt épülve a nagy tisztaságon, renden, czélszerűségen s kényelmen". Nincs mit csodálkoznunk tehát azon, hogy Ágai jelentésében a modern élet hőse nem a művész, hanem az orvos, aki az embert végigkíséri földi útján, a születéstől a halálig: „az orvos, az ember gyermekét [...] már akkor figyeli meg, midőn első csirája ébredez, és halálán túl is mellette marad, hogy a hideg tetemben fölkeresse, meglelje s megmagyarázza okát annak: miért vált halálra az élet?"[52]

Ágai orvosi megfigyeléseit nem kezelhetjük külön az emberbarátiság eszméje iránti elkötelezettségétől, mely könyvének több pontján jelentős szerephez is jut. Legmélyebb átéléssel talán az állatokkal való kegyetlen bánásmód – különösen a városi vágóhidak gyakorlata – ellen lép fel, bár az intézményhez való viszonyulása mindvégig ambivalens. Egyfelől büszkeséggel tölti el a városi vágóhíd hipermodernsége: „A budapesti vágóhíd valóságos minta-intézet. Nincs, tán a chicagóit kivéve, mely fölülmúlná."[53] Másfelől viszont a halálra kárhoztatott állatok iránti együttérzése nemegyszer felülkerekedik tudományos tárgyilagosságán. A tudattalan állatok szenvedése iránt olyan mély empátiával viseltetik, hogy könyvében nem sok meghatóbb és felkavaróbb epizódot találunk a vágóhídi leírásoknál. Az emberséges bánásmód alapkövetelményét nemcsak a leányanyákra, nyomorgó gyermekekre és a kiszolgáltatott állatokra, de minden szenve-

dő lényre kiterjeszti, legyen a színtér háborús front, vagy nagyvárosi szegénynegyed. Ágai még a Vöröskeresztről és az 1863-ban aláírt első genfi egyezményről is szót ejt, melyekben az emberiség feltartóztathatatlan erkölcsi fejlődésének ékes bizonyítékát látja.

A tudományos haladás és az emberbaráti részvét szószólójaként Ágai a moralista köntösébe bújik, aki egyre erősödő gyanakvással szemléli a kávéházak, zeneszalonok és más jellegzetes nagyvárosi szórakoztató létesítmények térnyerését. „Soha annyi idővesztegetést, mint a mi kávéházainkban! – tiltakozik a jelenség ellen. – Az ember el sem képzelheti, a látogatók egy részének voltakép mi is a becsületes mestersége?"[54] Ágai rosszallását leginkább a nők kávéházi jelenléte váltja ki, mely tekintetben Budapestet teljesen egyedülállónak tartja, hiszen ilyesmi sem Bécsben, sem Berlinben nem tapasztalható. A budapesti kávéházakat látogató nők – kivált zsidó nők – dorgálása közhelynek számított a kor kultúrítészei körében, és Ágai ebben is viszi a prímet. Míg az asszonyok a kávéházban tárgyalják meg a legújabb pletykákat – rója fel nekik Ágai –, addig gyermekeiket szolgálók gondjaira bízzák otthon, akik a kicsiket vagy mákonyos szavakkal vagy alkoholba áztatott kenyérrel bódítják el, hogy zavartalanul folytathassák üzekedésüket szeretőjükkel. Tévedés lenne azt gondolni, hogy amikor Ágai rossz véleményének ad hangot a kávéházakkal és a nők nyilvános társasági életével kapcsolatban, ezzel feltétlenül lerontaná liberális és haladó szellemű hozzáállása hitelét egyéb ügyekben, hiszen az ilyen nézetek szerves részét képezték a haladás és stabilitás megszilárdult ideológiájának, amely a századforduló felé egyre inkább meghatározta a zsidó polgárság érzületét.

Mindent egybevetve azonban a polgári ideológia nem volt képes olyan princípiumot felmutatni, amely szilárd alapokra helyezte volna a város megtapasztalását. Ágai Budapestje – minden gombamód szaporodó társadalmi intézményével és burjánzó kulturális komplexitásával egyetemben – egy végső soron még töredezettebb város képét mutatja, mint ami a korábbi leírásokból kirajzolódik. Bizonyos szinten ezt maga Ágai is belátja könyve utolsó fejezetében, ahol legmélyebb és legerősebb gyökerekkel rendelkező énjét, a művészt és a humoristát tárja elénk. Ebben a fejezetben szándékosan szembeállítja az empirikus város heterogén, kérlelhetetlenül változékony arcát a jövő Budapestjének a humorista fantáziája szülte eszményképével. A város utóbbi jelenését Ágai állítólag álmában látta meg 1873 szilveszterének éjszakáján. Ez Budapest egyesítése évének utolsó napja volt, azé az évé, amikor kezdetét vette a város lankadatlan építészeti és történelmi átalakulása, mely a könyv korábbi fejezeteinek fő témáját szolgáltatja.

Miközben egy megnyugtatóbb Budapest lehetőségén töpreng, Ágai álomba merül a kanapén, majd amikor felébred, egy ezer évvel későbbi Budapesten találja magát. 2873-at írunk. A jövőbeni város mintha Ágai legambiciózusabb művészi vállalkozása, a *Borsszem Jankó* világának utópisztikus visszajátszása lenne. Hogy a látomás szándékos önmagára utalását jelezze, Ágai epizódszerepet ad a vicclapban egyik kedves társadalmi típusának, Tojás Dánielnek, akinek tiszteletére a képzeletbeli Budapest szobrot állíttat a Városligetben városfejlesztő érdemei elismeréseként. Ebben a fantázia-metropolisban minden más, mint amit Ágai tapasztalhatott a maga mögött hagyott fővárosban. A XIX. századi magyar társadalom kenetteljes konvenciói helyett Ágai egy egyenlőség-alapú világba csöppen, ahol mindenki tegeződik. A jelek szerint e nagy előrelépés egy, a távoli jövőben működött neves bakteriológusnak köszönhető, aki „fölfedezte a rang- és címnyavalya bacillusát".[55] Ám nem a sznobéria és arrogancia pestise volt az egyetlen társadalmi kór, melyre Ágai megálmodott fővárosában gyógyírt találtak. Például a városon őt végigkalauzoló, bájos húszéves hölgy alakjában Ágai burkoltan a prostitúció társadalmi problémájának felszámolására utal. Mint narrátorunk elmagyarázza, kísérője a bárcás Vesta-szüzek intézményéből toppant elé, akiknek az a dolga, hogy a városba látogatók vendégszerető fogadtatásáról gondoskodjanak, s ezzel segítsék a turizmus fellendülését. Ebben a vidám ábránd-városban hogyhogy nem még a cigányprobléma is megoldódott: Ágai meglepődve nyugtázza, hogy Párizsból kellett az országba behozni cigánymuzsikusokat, minthogy a honi cigányok többsége építési vállalkozó vagy diplomata lett, és tehetségét nem volt tovább hajlandó zenére fecsérelni. Ezek után azon sem lepődhetünk meg, hogy a jövő Budapestjében a zsidókérdés is rég megszűnt létezni – természetesen nem azért, mert kiirtották őket, hanem éppen ellenkezőleg, a zsidó lélekszám ugrásszerű megnövekedése miatt. Az antiszemiták szorongásainak zseniális paródiáját kapjuk abban a jelenetben, amikor elbűvölő kalauza arról a valószínűtlen statisztikai adatról tájékoztatja Ágait, miszerint a város ötmillió lakosából húszmillió zsidó származású! A zsidó túlszaporodásról szóló meghökkentő tudósítás a neológ vallási elit érzéseit sem kíméli, hiszen arról is beszámol, hogy a zsidók – keresztény szomszédaikkal karöltve – tömegesen térnek át a jobb körökben legdivatosabb vallásnak számító buddhizmusra.

A modern városi identitás születése

A társadalmi elemzés válfajaként felfogott városi narratíva szellemes elutasításával Ágai nem magát a műfajt temeti. Bár úgy véli, hogy ezek az elbeszélések nem képesek befogni és megszelídíteni a szilaj város lényegét, a zsidó identitás körülhatárolására és megszilárdítására már alkalmasnak bizonyulhatnak. Mindent egybevetve Ágai *Utazás Pestről–Budapestre* című művének legnagyobb fegyverténye nem

a városról alkotott új, összegző kép bemutatásában, hanem a szöveg értelemszerűen zsidó narrátorának újszerű, minden korábbinál hitelesebb hangvételében rejlik. Miközben a flâneur-újságíró számos vonását megőrzi, Ágai elbeszélő énje a tisztességes foglalkozást űző, szakképzett polgár köpönyegébe bújik. Hitelességét így sokkal szilárdabb alapokra tudja helyezi, mint az egyszerű flâneur, aki kizárólag saját közvetlen érzéki tapasztalására kénytelen hagyatkozni. Ágai új, meggyőző hangját a haladás, a tudomány, az erkölcs objektív törvényszerűségei hitelesítik.

A flâneur és a polgári szakember szerepei között lavírozó Ágai összetett viszonyulása énjeihez szinte óhatatlanul Hannah Arendtnek az 1940-es évek zsidó tárgyú esszéiben kimunkált zsidótipológiáját, a pária és a parvenü kettősségét juttatja eszünkbe. Arendt szerint az emancipáció kedvezőtlen feltételei választásra kényszerítették a XIX. századi zsidókat két problematikus szerep, a parvenü- és a pária-identitás között. A parvenü különállóságát megőrizve próbál beilleszkedni a társadalomba; az asszimiláció feltételeit készpénznek veszi és elfogadja. A zsidót elvont személynek látja, akinek politikai és törvényes jogait a liberális állam szavatolja. Ezzel szemben a pária tudatosan ápolja zsidóságából fakadó különbözőségét, és a rendszerrel kívülről szembehelyezkedve úszik az ár ellen. Egy pillanatra sem dől be az emancipáció politikai tündérmeséjének, és követeli, hogy „a zsidókat zsidó mivoltukban engedjék csatlakozni az emberiség soraihoz".[56]

Arendt kétpólusú erkölcsi és politikai kategorizálását nem lehet attól függetlenül megítélni, hogy milyen tragikus fényben értékeli újra a zsidó asszimiláció következményeit. Az is igaz persze, hogy ez az asszimilációra való törekvés nagyon máshogy nézett ki a fin de siècle szemszögéből. A lelkes asszimilációpárti zsidók, köztük Ágai számára a parvenü és a pária szerepköre nemhogy nem tűnt alapvetően ellentétesnek, egymást kölcsönösen kizáró választásnak, de egyenesen összeférhetőnek számított, és ezt éppen a modern világ társadalmi mobilitása és korlátlan lehetőségei tették elképzelhetővé. A két identitás közötti szimbolikus mezsgye ugyanolyan átjárhatónak bizonyult, mint a középosztály lakta Lipótváros és az alsó középosztály negyede, a Terézváros közötti fizikai határvonal. Ismert tény, hogy a parvenü zsidó polgár rendszeres látogatója volt a Király utcának, hogy ott az alsó középosztállyal elvegyülve vegye ki részét a botrányos éjszakai élet és a tömegszórakoztatás áldásaiból. Másfelől az alsó középosztály pária tagjai buzgón támogatták az asszimiláció polgári ideológiáját, bár nyelvi képességeik és kulturális tőkeerejük nem mindig bizonyult elégségesnek ahhoz, hogy ezt az ideált meg is valósítsák. A századvégi Budapest zsidóságának ingatag társadalmi önazonossága láttán nem csodálkozhatunk azon, ha a zsidó parvenü néha a pária szerepében találta magát, vagy éppen fordítva, ha a pária olykor a parvenü köntösében jelent meg a városi élet színpadán.

A *Borsszem Jankó*ban közölt karikatúrák érzékletesen szemléltetik, milyen vicces tud lenni a parvenü- és pária-skatulyákból kibújó emberek szereptévesztése. A lap például előszeretettel ábrázolja a nemesi címet szerzett, középosztálybeli zsidó figurát díszmagyarba öltözve, ami nagyon nem jól áll rajta, oldalán avítt, közveszélyesen fityegő karddal. Az ilyen ábrázolások azt sugallják, hogy a kutyabőrt szerzett, felkapaszkodott zsidóból pária lesz azon minutumban, hogy a határt átlépve a magyar rendekhez tartozónak képzeli magát, hiszen hiába próbálkozik a nemesi szokások majmolásával. A társadalmi ranglétra másik végén az alsó középosztálybeli zsidót sokszor a magyar nacionalizmus retorikájára komikusan fogékony, hiszékeny embernek láttatja a lap, aki a parvenü nevetségesen eltorzult arcát fordítja felénk. Egy 1869-ban megjelent karikatúra például egy terézvárosi zsidó kávéházat ábrázol, ahol a kávét, kakaót és tortát nyakló nélkül fogyasztó törzsvendégek nem holmi alkoholtartalmú italtól, hanem a magyar politika megvitatásának aktusától részegednek meg – és le.

A zsidó parvenük és páriák karikatúráiban nem antiszemita ideológusok agyszüleményeit tisztelhetjük, hanem görbe tükröt, amit többnyire zsidó származású újságírók és humoristák tartottak saját maguk elé. A zsidó életvitelt minden hivalkodásával és képtelenségével kifigurázó ábrázolások célközönsége maga is többségében zsidókból állt, ők alkották a *Borsszem Jankó* lelkes olvasótáborának leghűségesebb részét. Hogy ez a közönség nevetni tudott magán, hogy képes volt magában is meglátni a parvenü- vagy páriatípus komikumát, újfajta városi érzékenység és kulturális kompetencia kialakulásáról árulkodott, amit nem lehetett egykönnyen a politika nyelvére lefordítani. A városi történetek világában a zsidók megtanulták, hogyan emelkedhetnek felül önnön társadalmi helyzetük szükségszerű – valós vagy látszólagos – ellentmondásain. Hovatovább arra is képesek lettek volna – mint Ágai ironikusan kilátásba helyezi megálmodott jövőbeli Budapestjében –, hogy a zsidókérdést mint létező kulturális tényt eltöröljék a föld felszínéről. Ágai és a hozzá hasonló írók városleírásai alapjaiban kérdőjelezték meg a zsidó változhatatlan identitásáról mint örökös, megbélyegzett kívülállóról alkotott közkeletű vélekedést. Olyannyira, hogy a XX. század elejére a budapesti zsidóság kezdte magát a kultúra bennfentes szereplőjének tekinteni – ha nem is országos viszonylatban, de a modern főváros határain innen feltétlenül.

A vállaltan modernista irodalmi folyóirat, a *Nyugat* alapításának évére, 1908-ra megérett a helyzet arra, hogy a budapesti zsidóság nyíltan szembeszálljon a konzervatív Magyarország városellenes mitológiájával. *A város* című provokatív esszéjében Schöpflin Aladár, a *Nyugat* egyik alapító tagja újra górcső alá vette az ázsiai-magyar lovas őstípusát, melyet Beöthy alig egy évtizeddel korábban idézett meg hallgatósága előtt. Schöpflin verziója a barbár lovast már nem a sztyeppék

öntörvényű, az ellenség nyomait fürkésző fiaként láttatja, hanem kétes hírű martalócként, akit a Róma és Bizánc iránti gyűlölet és irigység marcangol. Schöpflin szerint az ilyen betolakodók modern sarja hasonló gyűlölettel viseltetett a magyar város iránt, s „Mint valami idegen testet tekintette a maga nemzetének testében".[57] Azonban a történelem kész tények elé állította rosszakaróit, hiszen addigra Budapest már a nemzet szerves részévé vált. A „magyar" szó jelentéstartalmát szándékosan összezavaró Schöpflin az alábbi hadüzenettel fejezi be eszmefuttatását:

> Hiábavaló minden rugdalózás: a magyar megalapította a maga városát itt a Duna partján – az egyetlen komolyan városszámba menő várost, amelyet a turáni fajnak valaha alapítania sikerült – s ez a tény tükröződik az irodalomban is. S tükröződnie kell, ha az irodalom csakugyan hű tükre akar lenni a nemzeti életnek. Mi, akik azt mondjuk, hogy meg kell hódítani, az eddiginél nagyobb mértékben, a városi életet az irodalom számára, igenis, mi képviseljük hívebben és igazabban a magyar nemzeti jelleget, amelyet ellenünk akarnak fordítani.[58]

A Budapest szimbolikus birtoklásáért folyó harc ezzel nyíltan kezdetét vette. Olyan csata lett ez, melyet egyik fél sem nyerhetett meg, de elvesztését sem engedhette meg magának.

2

A MAGYAR LIBERALIZMUS HANYATLÁSA

A politikai erőszak előjelei

Ágai klasszikus műve, a *Utazás Pestről-Budapestre 1843–1907* egyik epizódjában a politikai erőszak felkavaró leírását olvashatjuk, amely ugyancsak kilóg a többnyire vidám hangvételű könyvből. A jelenet a budai hegyek közkedvelt kirándulóhelyén, a Normafánál játszódik, ahol a tehetősebb polgárok előszeretettel gyűltek össze egy kis vasárnapi természetjárásra, nyári piknikre. Ágaitól tudjuk, hogy 1849-ben ezen a szent helyen akasztottak fel egy kémkedéssel vádolt zsidó házalót a magyar nemzetőrség parancsára. A házaló figurája állítólag azonnal gyanakvást keltett, pedig semmi rendkívülit nem volt sem megjelenésében, sem a motyójában, amit magával cipelt. Utóbbiról kiderült, hogy – a házaló korábbi vallomásával egybehangzóan – csupán varrótűket, cérnagombolyagokat és gyűszűket tartalmazott. A szerencsétlen ember sorsa akkor pecsételődött meg, amikor holmija között megtalálták tefilinjét, a Tóra strófáit tartalmazó, bőrszíjakra fűzött fekete dobozkákat, amely a hithű zsidók körében hagyományos kiegészítő viseletnek számított a reggeli ima idején. A zsidót azzal gyanúsították, hogy tefilinje Magyarország ellenségeinek kiszolgáltatandó katonai titkokat tartalmaz, ezért a tárgyat a hazaárulás egyértelmű bizonyítékának tekintették. Jóllehet a dobozkákból egyetlen hadászati terv leírása sem került elő, az intézkedő magyar honvéd úgy okoskodott, hogy a múltban biztos voltak benne ilyen papírok, vagy ha nem, akkor hát lettek volna a jövőben.[1]

Érdekes módon Ágai nem tulajdonít különösebb jelentőséget az epizódnak. Mindössze érdekes városi legendaként említi a történetet, mint holmi színfoltot a város nyújtotta bukolikus örömök kulisszáin. A valóságban persze az incidens ominózus jelentőséggel bírt a kortársak számára, nehéz politikai töltete egyáltalán nem állt arányban az elbeszélésben rá osztott szerény szereppel. Végül is a normafai lincselést nem a távoli ködös múltban, hanem 1849 forradalmi hevében

követték el, amikor Magyarország rövid életű kísérletet tett a liberális demokrácia és a köztársasági eszme megvalósítására. Az sem mellékes körülmény, hogy a zsidó házalót nem kifejezetten vallási meggyőződése miatt akasztották fel, hanem azért, mert a feltételezés szerint veszélyt jelentett a szabadelvű államra. Más szóval puszta létezését is politikai fenyegetésként értékelték, és ez a fenyegetés ráutaló magatartása és a bizonyosság hiánya miatt még vészterhesebbnek tűnt fel. Úgy is mondhatjuk, hogy vádlói szemében a zsidó vallásosságának tárgyi bizonyítéka minden kétséget kizáróan igazolta bűnösségét, melynek vélelmezése eleve adott volt.[2]

A normafai eset igazságtartalmát nem lehet utólag megállapítani, a történet érzelmi és politikai tanulságai azonban éppen eléggé valóságosnak bizonyultak. A polgári kirekesztés és a politikai erőszak rémálma a konkrét incidensen túlmutatva egy olyan, könnyen halálossá váló ideológia lehetőségét vetette fel, amely messze meghaladta Ágai város-szövegének irodalmi konvencióit és az általa közvetített kollektív élmény határait: a kortársak körében „zsidókérdésnek" nevezett, sokak által osztott politikai szorongás félig-meddig burkolt kivetítéséről volt itt szó. Nem véletlen, hogy a *zsidókérdés* kifejezés rendesen idézőjelek között szokott volt szerepelni, hiszen igazából nem annyira kérdést jelentett, mint inkább a zsidók magyar állampolgárságáról és a nemzeti identitásról szóló kirekesztő közbeszédre vonatkozott. Az antiszemitizmussal és az antiliberális politikával oly sokszor összekevert zsidókérdés jelentősége tulajdonképpen mindkét eszmét meghaladta. Magyar politológusok nemrégiben mutattak rá arra, hogy a fogalom legtágabb értelemben vett zsidókérdés nemcsak a zsidók állampolgárságáról szólt, hanem a nemzeti identitás mibenlétéről folyó vitára utalt, melyben az egész magyar politikai közvélemény részt vett, a szélsőjobbtól a szélsőbalig.[3] A zsidókérdés többet jelentett egyfajta konzekvens ideológiánál. Fenomenológiája egy olyan, rendkívül instabil történelmi metaforát tár elénk, melynek legbelső, egymásnak ellentmondó jelentéseit és következményeit nem lehet szétboncolni úgy, hogy a szókép egysége sértetlen maradjon. Ugyanakkor a társadalmi feszültségekkel és politikai válságokkal terhes időkben a zsidókérdés olykor és időlegesen a radikális politika ürügyeként csapódott le, veszélybe sodorva nemcsak a zsidóság helyzetét, de az egész megállapodott szabadelvű rendszert is. Ilyen forgatókönyv bontakozott ki 1882 tavaszán két egymástól függetlenül kirobbant válság kapcsán, melyek óriási szerepet játszottak abban, hogy a zsidókérdés gyakorlatilag egyik napról a másikra a szimbolikus politizálás témájából egy teljesen kifejlett ideológiává válhatott.

1882–1883 politikai válsága

A válságos időszak első epizódja a hírhedt tiszaeszlári per volt, melyben a helyi zsidó közösséget egy keresztény lány rituális meggyilkolásával vádolták a zsidó húsvét kapcsán; a másodikat az orosz zsidók várható tömeges magyarországi bevándorlása körül fellángoló közéleti vita szolgáltatta. Mondani sem kell, hogy a két esemény közös nevezője a zsidókérdés volt, amely 1882 tavasza és 1883 ősze között nyíltan antiszemita fordulatot vett, és radikalizálta a magyar közvéleményt. Ezekben a baljóslatú években váltak igazán láthatóvá a magyar liberalizmus ideológiai törésvonalai, és változott meg végérvényesen a zsidóemancipáció horizontja. Paradox módon éppen az 1882–1883-as válságra volt szükség ahhoz, hogy megszilárdulhasson az asszimiláció és a túlzó hazafiasság tudatos stratégiája, mely a magyar zsidóság attitűdjét már széles körben fémjelezte a századfordulóra.

Az első válságot egy tizennégy éves lány, Solymosi Eszter eltűnése robbantotta ki Tiszaeszláron 1882. április 1-én, nem sokkal a zsidó húsvét előtt. Két héttel azután, hogy a lány nem tért haza a boltból, ahova szalasztották, Tiszaeszlár zsidó közösségének több tagját letartóztatták, azzal váddal, hogy meggyilkolták a lányt, és vérét a húsvéti kovásztalan kenyér sütéséhez használták fel. Ezzel kezdetét vette a legelső és legnagyobb port felvert kelet-európai rituális gyilkossági per. A hajmeresztő részletekkel és véres népi legendákkal megtűzdelt tiszaeszlári vérvád, melynek lefolytatásáról a hazai és a nemzetközi sajtó is tüzetesen beszámolt, egy modern rémregény fordulatosságával vetekedett. A történet kellékei között éppúgy szerepeltek ármánykodó helyi hivatalnokok, mint a tanúk megfélemlítése, bizonyítékok eltüntetése, a lány Tiszából kihalászott holttestén végzett három, semmit sem bizonyító boncolás és egy lázadó zsidó kamaszfiú, aki koronatanúként saját apja ellen vallott, nem beszélve a bíróságon lezajlott drámai jelenetek soráról. A csúcspontot Eötvös Károly, a neves liberális ügyvéd hétórás záró védőbeszéde jelentette, melynek eredményeképp a zsidó vádlottakat 1883-ban végül felmentették.[4]

Mindazonáltal még a konkrét törvényszéki eseményeknél is fontosabbnak bizonyult az, hogy a per milyen mély befolyást gyakorolt a politikai kultúrára, kétségbe vonva a liberális világnézet tarthatóságát. A művelt közvéleményt alapjaiban rendítette meg a sötét középkorból ismert vérvád intézményének feltámadása egy olyan évszázad végén, mely a haladás és a felvilágosodás jegyében telt el. A Tiszaeszlárt racionálisan megindokolni képtelen liberálisok egy része a francia szociológus, Gustav le Bon akkoriban népszerűvé vált tömegpszichózis-elmélete alapján próbált magyarázatot keresni a megdöbbentő jelenségre. „Nyugodt időben minden embert meg lehet kérdezni a vérvád iránt – írja Eötvös a perről köz-

zétett jelentésében. – Minden ember elutasítja magától ennek hitét vagy képzeletét. [...] De izgalmas időkben másként működik az agy. Tízezer ember verődik össze. Mind a tízezer nyugodt gondolkozású, megfontoló természetű s a valóságos okok szerint elmélkedő. De a mint együtt van: úrrá lesz elméje fölött valami gondolat, amely sohase volt az övé, de amely ránehezedik társainak agyára is, míg végre az egész tömeg egyet gondol, egy jelszóra esküszik, egy indulatnak engedi át lelkét."[5]

Nemrégiben több történészi elemzés is igazolta Eötvös megérzését, miszerint a vérvádban olyan atavisztikus eseményt kell látnunk, amely irracionális társadalmi ösztönöket hozott felszínre. Hillel Kievel hívja fel a figyelmet arra, hogy 1882 és 1902 között Közép-Európán pestisjárványként vonult végig a zsidók elleni vérvád feleleventett hagyománya.[6] Ezek a perek szerkezetükben és végeredményüket tekintve is a XVII. századi boszorkányüldözéseket idézték,

Ábrányi Lajos festménye után: Solymosi Eszter
Vasárnapi Újság, 1883. július 15.

melyek hasonlóan általános erkölcsi riadalmat keltettek a helyi közösségekben. A kollektív erőszak legtöbb megnyilvánulása múló társadalmi ragály, amely ugyanolyan hirtelen ér véget, mint ahogy elkezdődött. Nem volt ez másként a rituális gyilkosságok vádjával sem. Ugyanakkor a rituális gyilkossági ügyek – mint Helmut Walser Smith állítja elemzésében – rendkívüli hatást gyakoroltak a kor politikai temperamentumára, átformálták a közvélemény zsidó identitásról alkotott elképzeléseit, és „a mindennapi élet közkincsének részévé" tették a antiszemitizmust.[7]

A tiszaeszlári üggyel kapcsolatban napvilágot látó hátborzongató hírek a végletekig felkorbácsolták a szenvedélyeket. A zsidókról keringő legendák és nehezen körülírható érzések hihetetlen gyorsasággal köztudomású, mintegy tudományosan megalapozott ténnyé váltak. Ilyen áltudományos „tájékoztatást" végeztek az 1882 nyarán dömpingszerűen megjelent szenzációhajhász füzetek, melyek a zsidó rituális gyilkosság történelmi precedenseiről és más perverziókról tudósították a nagyérdeműt. A műfaj egy különösen kirívó példájának tekinthető röpirat például a zsidó rituális gyilkosságok vérfagyasztó krónikáját adja elő az ókortól az akkori jelenig. A lajstrom egy kétéves csecsemő kínzásának és rituális feldarabolásának szemléletes leírásában hág tetőfokára. Az elkövetők persze megátalkodott zsidók, akiket húsvét idején különösen csillapíthatatlan vérszomjuk szörnyű kísértésbe kerget.[8] Ez a konkrét röpirat olyan lázító hatással bírt a közvéleményre, hogy a miniszterelnök rendeletben szólította fel a helyhatóságokat, hogy tiltsanak be minden, a zsidók ellen uszító publikációt, valamint kobozzák el és továbbítsák a pesti kormányhivataloknak az ilyen művek fellelhető példányait.[9]

A gyűlöletkeltő kiadványok természetes velejárójaként elszórtan tettlegességre is sor került zsidók ellen. Mindennapossá váltak a spontán tüntetések, betört ablakok, fenyegető levelek, nemcsak vidéken, de nagyobb városokban, így Pozsonyban és Budapesten is. Eötvös így számol be erről az időszakról: „A zsidóság elleni gyűlölködés irtóztató volt már akkor. A legkeserűbb szóbeli bántalmazástól a legkiválóbb, a legnemesebb zsidó sem lehetett mentes. Érzékenyebb szívűek alig mehettek már utczára, közhelyre, népes társaságba. A gyűlölködés jelszava az eszlári vérvád volt. Azok, akik nem tudnak vagy nem akarnak gondolkodni, s azok, akik a becsületet önmagáért nem becsülik, minden zsidóban gyilkost láttak."[10]

A tiszaeszlári vérvád kiváltotta erkölcsi pánikot ugyanakkor csak a második válsággal összefüggésben lehet igazán megérteni, amely közel azonos időpontban, ugyanabban a földrajzi régióban robbant ki, amikor kézzelfoghatóvá vált a veszélye annak, hogy az ország északi megyéit a Kelet- és Dél-Oroszországon 1881

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED 1.

végén, 1882 elején végigsöprő pogromok elől menekülő orosz zsidó bevándorlók tömege fogja elárasztani. A félelmek 1882 tavaszára kezdtek valóra válni: több tízezer orosz zsidó lépett be az Osztrák–Magyar Monarchia területére. Ideiglenesen egy galíciai kisvárosban, Brodiban szállásolták el őket, amíg továbbutazhattak Amerikába, Palesztinába vagy Európa más országaiba.[11]

A menekültek sorsát és a Brodiban uralkodó állapotokat napi szinten figyelemmel kísérte a népszerű budapesti sajtó. Május végére a menekültek száma meghaladta a húszezret, és megszaporodtak a túlzsúfoltságról, a gyermekhalálozásról és a kitöréssel fenyegető járványokról szóló híradások. A legtöbb tudósítás hangvételét hol az orosz barbárság áldozatai iránt érzett szánalom és humanitárius aggodalom, hol a szörnyűségek elkövetőivel szemben táplált nemzeti felsőbbrendűség hatotta át. Május közepén egy jellemző liberális szerkesztői cikk így mutatta be a helyzetet:

> Folyton nagyobb tömegekben érkeznek monarchiánk területére szerencsétlen menekülők, kiket barbár kormányzat és vad népindulat kizavartak házi tűzhelyük mellől. [...] Táplálék, ruházat nélkül odadobva egy bizonytalan jövőnek, úgy lépik át Galíczia határát, de már boldogok, hogy legalább életöket biztosságban tudják, és szivök megkönnyebbül, hogy szabadabb földön már az emberi részvétnek és felebaráti szeretetnek jeleivel találkoznak. Monarchiánknak kétségtelenül dicsősége, ha az a határ, mely Oroszországtól elválasztja, most egyszersmind szembetűnő választóvonallá lesz a czivilizáció és barbárság területei között, a jog és az erőszak régiói között.[12]

A magasztos érzületekbe azonban a kezdetektől fogva egy másfajta szorongás vegyült, sőt hamarosan háttérbe is szorította a pátoszt. Galícia közvetlenül határos lévén a magyar területekkel, felmerült a lehetősége annak, hogy az orosz zsidó menekültek megkísérlik majd a határátlépést, hogy Magyarországon telepedjenek le. Április–májusban és június elején az északi megyékben – a feltételezett letelepedés legvalószínűbb helyszínein – szenvedélyes vita kerekedett arról, hogy mennyiben lenne kívánatos egy ilyen mértékű bevándorlási hullám. A disputa odáig vezetett, hogy a budapesti hatóságokat hivatalos beadványokkal árasztották el azt követelve, hogy a központi kormányzat haladéktalanul tegyen lépéseket a törvényhozásban az orosz zsidók bevándorlásának megfékezésére. Persze a magyar politikában akkor sem volt soha semmi az, aminek első ránézésre mutatkozott. Az első pillanattól fogva tudni lehetett, hogy a megyei kérelmezési mozgalom nem az orosz menekülthelyzet megoldását célozta elsősorban. Egyszerűen arról volt szó, hogy a kérvények ürügyet szolgáltattak a zsidókérdéssel kapcsolatos hivatalos liberális álláspont kikezdésére, pusztán azáltal, hogy ha burkoltan is, de újra napirendre kerülhettek különböző nyilvános fórumokon.

A radikális-populista szubtextus tetten érhető még a legkörültekintőbben megfogalmazott kérvényben is. Veszprém megye például a következő felhívást intézte Budapesthez: „Mondja ki a közgyűlés, hogy a kormány az országgyűlés által felszólítandó miszerint tekintve, hogy a muszka zsidók bevándorlása a magyar népre nézve nemcsak nemzetgazdászati, de főleg erkölcsi szempontból is nemcsak káros, de veszélyes lévén, ezen bevándorlást hatalma összes erejével gátolja meg."[13] Számos beadványozó még ennyire sem próbálta véka alá rejteni a bevándorlásvita igazi jelentőségét. Somogy megye formálisan hangoztatta, hogy „nem czélja zsidókérdést provokálni, de felszólalna e bevándorlás ellen [...], mert e bevándorlást nemzetiségi szempontból károsnak tartja. Éppen így az orosz zsidók beözönlése is megrontaná a magyar zsidók hazafias szellemét, melyet pedig fokozni még ma is nagyon szükséges."[14] A mozgalom valódi indítékának cenzúrázatlanul adott hangot Nyitra megye, mely kérelmében a zsidó bevándorlás visszaszorítását szorgalmazta, „nehogy Magyarország ezredéves fennállásának ünneplésekor a magyar nép, azon nép, melynek elődei e hazát vérökkel szerezték, attól megfosztva, búsulva és elkeseredve lássa a nagylelkűségből befogadott, tomboló idegeneket, kik hálából kifosztották".[15]

Ezekben a megyei beadványokban az idegengyűlölő, populista nacionalizmus új fajtája fejeződött ki nyilvánosan, amely alapjaiban vonta kétségbe a zsidó emancipáció és asszimiláció egész programját és addigi eredményeit. A kérvényezési mozgalom mögött megbúvó radikális terv a maga valódi mivoltában jelent meg Pest megye beadványában, mely nyíltan bizonygatta, hogy a nemzetre nemcsak az orosz, de a magyarországi zsidó is veszélyt jelent, hiszen az utóbbi „ha névileg most már magyar is [...], külsőleg magyarnak mutatja és vallja is magát, magyarnak, a szó valódi értelmében magyar hazafinak soha sem tekinthető".[16]

A liberalizmus pedig nagyon is gyenge lábakon állt ahhoz, hogy elfojtsa a populista mozgalmat, melynek először sikerült a bevándorlás ügyét, a zsidókérdést és az antiszemitizmust átfogó, széles társadalmi támogatottságú tiltakozó hadjárattá duzzasztania. A helyhatósági elöljárók, a főispánok névlegesen ugyan hangot adtak a kérvények tartalmával kapcsolatos kételyeiknek, ám visszadobni őket nem volt hatáskörük. A somogyi főispán például így nyilatkozott: „A végzést kimondottam, de meg kell vallanom: pirulok és szégyen-gyalázatnak tekintem hogy Somogy megye asztalánál hasonló beszédek és ilyen tárgyak fölött történhettek."[17] Hasonló érzésekről számolt be Veszprém megye főispánja is, aki a következő különvéleményt csatolta a megye által hivatalosan benyújtott kérelemhez: „Mielőtt a végzést kimondanám, ki kell jelentenem, hogy az elfogadott indítványt sem tör-

vényesnek, sem alkotmányosnak, sem humánusnak, sem czélszerűnek nem tartom. Ezzel tartozom múltamnak, s most sajnálattal mondom ki a végzést, mely szerint az imént felolvasott felirati indítványt Veszprém megye közönsége egyhangúlag elfogadta."[18]

A kérvénydömping nagyszabású zárójelenetére 1882. június 8-án került sor, amikor az országgyűlés alsóházában megfontolásra bocsátották Szatmár megye kérelmét. A nyilvánosság kereszttüzében lezajlott vita leiratának alapos szövegelemzése ugyancsak tanulságos, mivel felfedi, hogy kicsinyített tükörképe volt a magyar liberalizmust 1882-ben csapdába ejtő politikai zsákutcának. Tisza Kálmán liberális kormánya kapásból elutasította Szatmár bevándorlásügyi reformjavaslatát azon az alapon, hogy a hatályos törvények elégségesek a nem kívánatos bevándorlók távoltartásához. „Itt egy szomszéd állam valóban barbár viszonyai által menekülésre kényszerített szerencsétlen üldözöttekről van szó – hangoztatta a kormány liberális szóvivője. – Egy művelt és szabad állam fogalmának nem volna megfelelő az ily üldözötteket úgyszólván erőhatalommal visszaűzni azon országba, mely őket kebeléből kivetette." Továbbfűzve a gondolatot azonban azt is hangsúlyozza, hogy a segély és az ideiglenes menedék „nem egyértelmű a letelepedéssel". A liberális magyar kormány feladata abban áll, hogy segítsen a nélkülöző tömegeknek máshol, Magyarország határain kívül új otthonra találni. A maga részéről ezzel a magyar érdekekkel és politikai értékekkel összhangban megoldottnak nyilvánítva a menekültkérdést, a szóvivő célozgatni kezd a kérelmek által burkoltan felvetett, jóval kényesebb problémára, vagyis az állam kebelében élő magyar zsidók helyzetére. Megjegyzi, hogy a bevándorlási ügyet nem lehet összemosni az attól teljesen független kérdésekkel, melyekkel egyesek teljesen helytelenül összekapcsolják. Véleményét nyomatékosítandó mindenkit figyelmeztet arra, hogy a vitát ne vegye egy kalap alá „valamely hazai felekezet vagy faj ellen irányzott megtámadásokkal és gyanúsításokkal". Felszólalása végén a szóvivő kijelenti, hogy a magyar államnak kötelessége, „hogy annak látszatát is távol tartsa magától, mintha bármi tekintetben szolidaritásban állna azzal az áramlattal, mely azon sajnálatos vallási és fajgyűlölködést, melynek kifolyását ezen kivándorlásban is szemléljük, ide hazánkba átültetni akarja".[19]

A hivatalos liberalizmus józan hangját hiába erősítette tovább maga Tisza miniszterelnök is beszédében, nem volt képes felülkerekedni a vitában, de még az ellenvélemények kirobbanását sem tudta megakadályozni. A liberális álláspontot legnyíltabban Istóczy Győző, a nemrégiben megalakult antiszemita liga képviselője támadta, akinek a liberálisok számításait keresztülhúzva – és félelmeiket igazolva – sikerült a vita paramétereit újrafogalmaznia. Az orosz zsidók bevándorlásának kérdése Istóczy szerint csak egyfajta *deus ex machina*, melynek

voltaképpeni jelentősége abban áll, hogy felszínre hozta a kortárs magyar társadalom valódi, eddig rejtve maradt problémáját, vagyis magát a zsidókérdést. A továbbiakban kifejti, hogy

> arra a meggyőződésre jutottam, hogy a zsidókérdés végleges megoldásának feladata a mi napjainknak lett fenntartva. Ma nem középkori zsidó-heczczekről van szó. [...] A középkorban az európai népeknek a zsidókkal mint egyes emberekkel volt, napjainkban ellenben a zsidósággal mint politikai s társadalmi intézménnyel van dolguk. Igenis, a zsidóság az európai államokban, egy politikai és társadalmi hatalmat képző külön népfaj, nem pedig egy puszta vallásfelekezet, mint a zsidók azt feltüntetni szeretnék.[20]

Istóczy mellé állt társa, Ónódy Géza, aki felszólalásában elsőként kapcsolta össze nyíltan a bevándorlási kérdést a zsidó rituális gyilkosság tematikájával. Ónódy nem alkotmányjogi kérdésként kezelte az orosz zsidók bevándorlását, hanem kulturális konfliktus színeiben tüntette fel, melynek tengelyébe az oroszországi pogromokat állítólag kiváltó rituális gyilkosságokat állította. Mint beszédében elmondta, „Tudvalevő dolog, hogy a muszkapórok gyermekeit is vallási célokra legyilkolták. Ez tudvalevő dolog a múltból és az a sok bosszúért kiáltó vér volt oka annak, hogy feltámadtak a pórok Oroszországban és irtóháborút indítottak és kikergették őket saját hazájukból."[21]

A provokatív antiszemita felszólalókat a miniszterelnök ugyan formálisan megrovásban részesítette, a tényleges visszavágás azonban Wahrmann Mór lipótvárosi zsidó képviselő szájából hangzott el. Wahrmann elismételte a tömeges bevándorlást ellenző hivatalos liberális álláspontot, de egyben árnyalta is azzal, hogy kifejezetten tagadta, a kérdésnek bármi köze lenne a reménybeli bevándorlók vallásához. Rámutatott: a kérdés valójában nem az, hogy az orosz zsidókat befogadjuk-e, hanem hogy engedjük-e akármely idegen csoportnak – „legyen az – ismétlem – orosz zsidó vagy orosz nihilista, német szociáldemokrata, legyen az írhoni féni, legyen az szerb, oláh, vagy szász" –, hogy letelepedjék Magyarországon. Ezzel a hangsúlybeli különbséggel Wahrmannak sikerült a vitát elterelnie a zsidókérdésről, és a haszonelvűség és a nemzetérdek szilárd alapjaira helyezte.[22]

Wahrmann ügyes, bár vakmerő lavírozása csak egy epizódja volt a nagyobb politikai színjátéknak, amely 1882. június 8-án a törvényhozásban végbement. Mindenki tisztában volt azzal, hogy a vita állítólagos tárgya, a bevándorlásreform csak átlátszó álprobléma, hiszen Galícia az Osztrák–Magyar Monarchia részét képezte, ennélfogva a magyar parlamentnek nem volt joghatósága a bevándorlás korlátozására. A szenvedélyes vélemények valójában a magyarországi zsidók stá-

tusza körül csaptak össze. Konkrétan az volt a tét, hogy a zsidókérdés képezheti-e egyáltalán politikai vita tárgyát. Márpedig erre a kérdésre a tisztelt ház túlnyomó többsége nemmel válaszolt: a magyar elit kategorikusan elutasította annak lehetőségét, hogy a zsidó közösség másságáról bármilyen közéleti vitát lehessen nyitni, akár liberális etikai vagy alkotmányjogi alapon, akár a nemzeti hagyományok vagy pragmatikus nemzetérdekek nevében.

A bevándorláskérdés ilyeténképpen sikeresen lezárult, legalábbis látszólag. A liberális hatalom azonban 1882 nyarán elvesztette uralmát a politika alakulása fölött, és képtelen volt csillapítani a zsidókérdés körül fellángoló szenvedélyeket, miközben a közvélemény figyelme az orosz zsidó bevándorlásról a vérvádi eljárás fejleményei felé kezdett fordulni. „Általában a kormány köreiben a legnagyobb zavar uralkodik a bűnténnyel szemben – tudósított a *Függetlenség*, a hasonló nevű párt lapja. – Nem tudják, mitevők legyenek, minő állást foglaljanak a nagyközönséggel szemben."[23] Az össznemzeti hangulat annyira változékony volt, hogy a miniszterelnök június végén nyári szabadságát félbeszakítva visszatért a fővárosba, hogy tanácsadóival konzultáljon. Először fordult elő, hogy a kormány komolyan aggódni kezdett „a zsidóellenes izgatottság egyre nagyobb mérvei és [...] a foganatosítandó rendszabályok felett".[24] A tanácskozás kimeneteleként a belügyminiszter felhatalmazást kapott arra, hogy szükség esetén akár csapatok kirendelésével is biztosítsa a közrendet azokban a kerületekben, ahol leginkább lehetett erőszakos zsidóellenes megmozdulásoktól tartani.

A válságra adott hivatalos reakciókkal az volt igazán a baj, hogy a liberálisok nem tudták pozíciójuk legitimációját az egész néphez szóló módon biztosítani. Más szóval a magyar liberalizmus nem állt elő saját életképes narratívával, mely választ adhatott volna az országot az ezekben a hónapokban szorongató tömeghisztériára, és ez a kudarc mélységesen komoly, tragikus következményekhez vezetett. A kezdeményezést az antiszemiták ragadták magukhoz, így ők lettek az első számú véleményformálók a zsidókérdéssel kapcsolatban. Ezt a bizarr fordulatot talán mi sem szemléltette érzékletesebben, mint a *Függetlenség* című napilap, amely 1882 során a nyílt antiszemitizmus irányában radikalizálódott. Kezdetben a lap vezércikkei még nem foglaltak állást a tiszaeszlári per lehetséges kimenetelét illetően, hangsúlyozva, hogy Solymosi Eszter eltűnésének körülményeit és a vádlottak szerepét még nem sikerült maradéktalanul tisztázni, valamint hogy nem lenne helyénvaló politikai tőkét kovácsolni egy sima bűnügyből. Június elejére azonban a józan, megfontolt hozzáállást kimondottan harsány, harcias hangvétel váltotta fel, ami addig egyáltalán nem volt jellemző a lapra. Érdekes módon a pálfordulást nem az motiválta, mintha újabb részletek bukkantak volna felszínre Tiszaeszlárral kapcsolatban vagy mintha egyre több bizonyíték erősítette volna a gyanút, hogy valóban rituális gyilkosság történt. A lap színeváltozását valószínűleg az a sokak számára felháborító szolidaritási aktus váltotta ki, amikor a magyar zsidó közösség a tiszaeszlári vádlottak segítségére sietve kivette részét a jogi védelem megszervezéséből és finanszírozásából.

A tiszaeszlári per olyan zsigeri szorongásokat hozott működésbe, melyek mindig is ott lappangtak a magyar politika tudatalattijában: a magyar nemzeti identitást és történelmi hagyományokat elsöpörni képes, kollektív zsidó fellépéstől való rettegést. Verhovay Gyula, a *Függetlenség* főszerkesztője az ellen tiltakozott, hogy a zsidók nem voltak hajlandók a tiszaeszlári eljárást közönséges bűnügyi nyomozásnak tekinteni, ehelyett kötelességüknek érezték, hogy kiálljanak megvádolt hittársaik mellett. Egy ilyen gesztus annyira „általános, oly minden társadalmi kört, a napszámostól a legfelvilágosodottabb emberig magával árként ragadó – folytatja Verhovay –, hogy csak az, ki a hangulat kifejezéséül jelentkező viták véleményét figyelemmel kíséri [...] alkothat magának igaz és hű képet".[25] A zsidó szolidaritás megnyilvánulása tehát egybehangzóan elfogadhatatlan, mind a jogállamiság alapelveibe, mind az alkotmányjogi konvenciókba ütköző kihágás. „Nézzetek körül – szólítja meg képzeletbeli zsidó közönségét –, s vetkőzzetek ki a vallási elfogultságnak sötét korokra emlékeztető szövevényből. Ne csináljanak erőnek erejével vallás és faj kérdést abból, ami a büntető igazságszolgáltatás kérdése."[26] Szerkesztői kirohanásaiban Verhovay cikkről cikkre vehemensebben tetszelgett a felháborodott, felvilágosodott szerkesztő pózában, aki hitetlenkedve szemléli a zsidók reakciós machinációit:

> Azzal kell nekünk egy modernnek hitt államéletben napról napra fölébrednünk, hogy valamely liga a bűntény elpalástolásából erényt csinál. [...] Hát lehetséges ez a 19-ik században? Hát képzelhet ilyet a korszellemen iskolázott legvadabb fantázia? [...] Afrikai félvad népek czivilizáczióját akarjuk-e bemutatni Európának? Nincs elég eszközünk, nincs elég erőnk, hogy e középkori üzelemnek véget vessünk? Félünk-e közé csapni a gyilkos gazembereknél gazabb gyilkospártoló ligának?[27]

A *Függetlenség* hasábjain Tiszaeszlár története egyfajta eposzi léptékű ütközetként jelenik meg, melyet a babona és a civilizáció, az atavisztikus kollektivizmus és a felvilágosult alkotmányosság erői vívnak. A legnagyobb visszásság ebben az, hogy éppen a zsidókra osztják a törvényes politikai rendszer és jogrend felforgatásán munkálkodó vallási fanatikusok szerepét. Az antiszemitizmus feje tetejére állított perspektívája a zsidókat barbár rítusok vérszomjas gyakorlóinak, sőt velejéig romlott gáncsoskodóknak láttatja, akik minduntalan akadályt gördítenek

a tisztességes eljáráshoz való jog érvényesülése elé, és egy személyben felelősek a liberális állami intézmények lejáratásáért. A lap ennél is tovább megy, amikor azt sugallja, hogy a zsidók tiszaeszlári szerepvállalása hovatovább egész Magyarországnak mint felvilágosult és civilizált nemzetnek a jó hírét sodorja végveszélybe. „Minő szemmel nézhetik a mi kultúránkat – teszi fel a kérdést a *Függetlenség* egyik szerkesztői cikke –, minő fogalmat alkothatnak társadalmi viszonyainkról, midőn olvassák, hogy oly nyilván és oly vakmerően lép fel nálunk egy bűnnek elpalástolására egész szövetsége a sírfertőzőnek, hullarablóknak, és a meggyilkolt vérével befestett ruhákkal való házalásnak?[28] Az egész világ barbár viszonyoknál egyébre nem gondolhat, mert nincs művelt ember, ki lehetőnek tartsa, hogy igazságszolgáltatással, közigazgatással, ily bűnre bűnt halmozva paczkázzanak."[29]

Az ehhez hasonló érvelések kifacsart logikájával szemben a hagyományos magyar liberalizmus védtelennek mutatkozott. Még a nagy Kossuth, a 48-as forradalom hőse és a Függetlenség Párt címzetes tiszteletbeli elnöke sem tudta megfékezni radikális, antiszemita szárnyát. Torinói száműzetéséből írásban ítélte el a zsidókérdés címén 1882 nyarán előadott színjátékot. Az egész vita „szégyen és botrány"– tiltakozott Kossuth –, ami már arra sem méltó, hogy egyéni véleményt nyilvánítson róla az ember. [...] A nemzet életében mélyen benyúló közügy, miben állást kell a pártnak foglalnia." Leiratát a liberális szónokok jól ismert, emelkedett hangján zárja: „De márpedig én egyrészt azt mind politikai, mind erkölcsi lehetetlenségnek tartom, hogy az Önök pártja az ország polgárai közt a faj-, nyelv-, valláskülönbség nélküli jogegyenlőség elvét megtagadhassa."[30] Végeredményben Kossuth intése nem sok mindent ért el azon kívül, hogy felhívta a figyelmet a magyar liberalizmus eszmeisége és gyakorlata között egyre szélesedő szakadékra. A *Borsszem Jankó* egy 1883-as számának címlapja éppen ezt a szakadást gúnyolta ki: az előtérben egy magyar hazafi Kossuth ékesszólását dicséri, közben szemet huny a zsidók háttérben folyó ütlegelése fölött. Kossuth beszéde valóban csak arra volt jó, hogy emlékeztessen azokra a liberális értékekre, melyek egykor a nemzeti jövőkép elválaszthatatlan részét képezték. A válság egészét nem tarthatta kordában, bár a legszélsőségesebb hangokat valamennyire segített visszafogni. Talán Kossuth érdeme is, hogy az antiszemita kemény mag által beterjesztett, a zsidó politikai emancipáció hatálytalanítását célzó törvényjavaslatok sosem nyertek elég politikai támogatottságot ahhoz, hogy tényleges befolyást gyakoroljanak a törvényhozásra.

Mindent egybevetve elmondható, hogy 1882–1883 politikai válságának végül nem a liberális alapelvek működése, hanem az állam politikai hatalma vetett véget. 1883 augusztusában a zsidó vádlottak felmentésével lezárult a hosszan elhúzódó tiszaeszlári per. A kimondottan népszerűtlen ítélet nyomán antiszemita lázon-

Ige és test. Jelenet a megyeház udvarán. Egy jobboldali magyar híve olvassa Kossuth levelét *Borsszem Jankó*, 1883. március 18.

gások törtek ki országszerte, sőt a fővárosban is, ahol a helyzet komolysága arra kényszerítette a hatóságokat, hogy 1883. augusztus 11-én ostromállapotot hirdessenek. Több mint egyéves tétlenkedés után a kormány végre megtalálta az eszközét annak, hogyan lehet hathatósan fellépni az antiszemita agitációval és az azt kísérő fosztogatásokkal szemben. Tisza szűkszavú parlamenti bejelentése értelmében az intézkedésre nem elvi alapon, hanem puszta államérdekből került sor. Az antiszemitizmus egyértelmű veszélyt jelentett – immár nemcsak a zsidók személyére, de a magántulajdonhoz való jogra is: „És méltassa figyelmére a t. Ház, hogy igen, első percben ez zsidóügy, de méltóztassanak elhinni, hogy ha az első lépést a mozgalom megtette, jön utána a második lépés, mely azután a vagyontalanok ügye a vagyonosok ellen, mely többé aztán nem zsidóügy."[31]

Az antiszemita válság, amely 1882 bevándorlásügye kapcsán lángolt fel, majd 1883-ban, a tiszaeszlári vérvád ürügyén hágott tetőfokára, az év végére váratlanul elcsitult. Hogy az antiszemitizmus vonzereje egy időre alábbhagyott, az több tényező – az erélyes kormányzati fellépés, a közvélemény fásultsága, illetve az antiszemita vezetők széthúzása és botrányos ügyei – együttes hatásának eredménye volt. A kortárs liberális olvasat a zsidókérdés kirobbanásában a politikai színtéren bekövetkezett egyszeri atavisztikus eseményt látott, illetve olyan rendellenességet, amely teljességgel összeegyeztethetetlen volt a magyar nemzet történelmi pályájával és legbelsőbb alapelveivel. Olyan volt tehát, akár egy járvány, ami kitör, tart, ameddig tart, azután egyszer csak vége szakad.

Liberális röpiratok és a zsidókérdés

A fentiekhez hasonló, megnyugtató értékelések nem vetettek számot azzal, hogy 1882–1883 során a magyar liberalizmus olyan csapást szenvedett, melyet soha nem tudott kiheverni: bebizonyosodott, hogy nem képes érvényesíteni és megvédeni saját maga deklarálta alapelveit. A liberális eszme reformkorig és 1848-ig visszanyúló, haladó szellemű nemzeti hagyományait egy új keletű, populista nacionalizmus írta felül, amely véglegesen szakítani kívánt a történelmi múlttal. A zsidókérdés az átalakulás örvénylő ideológiai középpontjában fortyogott tovább – nem véletlenül, hiszen egy kérdés sem osztotta meg és bizonytalanította el ennyire a magyar liberálisok táborát. Gyurgyák János szerint mindenkinek szembe kell néznie ezzel a kérdéssel, aki a magyar politikaelmélet módszeres történetének megírására vállalkozik. Miközben maga is egy ilyen történet lehetőségét kutatja, minduntalan a zsidókérdésbe botlik. A téma tehát mindenütt jelen van, ugyanakkor olyan kérdés, „amelyet elhallgatások, ferdítések és – gyakorta – tudatos *hazudozások* vettek körül".[32]

A magyar liberalizmus és a zsidókérdés bonyolult kapcsolatának elemzését legtöbbször nem hivatalos nyilatkozatokban, hanem magánszemélyek önerőből megjelentetett kiadványaiban találjuk. Különösen igaz ez 1882–1883 válságos időszakára, amikor a témát taglaló népszerű röpiratok, cikkek, könyvecskék és személyes vallomások valóságos lavinája zúdult a közönségre. A szerzők – fáradságos munkával – egytől egyig arra keresték a választ, hogyan lehetne megragadni és megoldani a problémát, amely egy ideje minden kétséget kizáróan a magyar nemzeti identitás sorsdöntő kérdésévé vált. Ezek a jellemzően egy kaptafára készült röpiratok meglepő hasonlítanak nyelvezetükben, szerkezetükben és szerzői énjük tekintetében is. Nem annyira politikai vitairatra, mint inkább terápiás elbeszélgetésre emlékeztetnek, melyben egy-egy önjelölt hazafi a közjó érdekében lát hozzá a zsidókérdés tisztázásának nehéz feladatához. Az áldozatos munka vállalása mögött burkoltan az a feltételezés húzódik meg, hogy a zsidókérdés megoldása nélkül nem képzelhető el a nemzet fennmaradása.

Ha különböző mértékben is, de a népszerű traktátusok szerzői egytől egyig megkülönböztették magukat a megszállott antiszemitáktól, akik nézeteit nem tartották helyénvalónak és kellően mérsékeltnek a magyar viszonyok közepette. Valamennyire mégis szimpatizáltak az antiszemitizmussal, mert olyan érzületre apellált, melyet sokan osztottak, ha nem is tartották illendőnek nyilvánosan hangoztatni. „Vannak itt sokan – írta az egyik röpirat szerzője –, ülnek közülök a törvényhozás padjain is, akik míg egyfelől kultúrkötelességüknek hiszik Istóczyt kinevetni, másfelől azonban suba alatt annál jobban szidják a zsidót. Pedig Istóczynak ezek felett egy nagy érdeme az, hogy őszinte."[33] A szerző úgy foglalt állást, hogy a zsidókérdés igazán helyes megítélését valahol félúton kell keresni a zsidó emancipáció eltörlését és a zsidók kiűzését sürgető antiszemiták radikalizmusa és a probléma fölött szemet hunyó zsidók és liberális tisztviselők kényelmes önelégültsége között.[34]

Ezek az önjelölt mérsékelt publicisták közvetve vagy közvetlenül a magyar liberalizmus történelmi hagyományából merítve próbáltak köztes megoldást találni a zsidókérdésre. Néhányan nyíltan elutasították az antiszemitizmust mint egy reakciós ideológia megnyilvánulásait, melyek „egy boszorkányszerű babonával szeretnék félrevezetni a népet", de kísérletei előbb-utóbb minden társadalmi tekintély megdöntéséhez fognak vezetni. „Ma a »semiták«, holnap a »papok« és holnapután az »urak« ellen veszik fel a követ" – érvelt ugyanez a szerző, Tisza parlamenti beszédét visszhangozva.[35] Akadtak olyanok is, akik egyszerűen a pragmatikus nemzeti érdekek nevében utasították el az antiszemita nézeteket. A szokásos okfejtést szónoki kérdések formájában fogalmazta meg az egyik röpirat: „Hiheti-e viszonyainkat ismerő és értő ember, miszerint azt a gazdasági tevé-

kenységet, melyet zsidóságunk e pillanatban köztünk folytat, a nemzetnek többi elemei azonnal, amint amaz távoznék, helyébe lépőleg kifejteni képesek volnának? [...] Mily óriási hanyatlás és pangás állana be a hazai vállalkozás, termelés, értékesítés és forgalom egész vonalán, mégpedig éppen nemzeti létünk oly korszakában, amelyben mindazoknak növekedése és gyarapodása létfeltételként jelentkezik!"[36]

A legtöbb röpiratíró számára a zsidókérdés lényegi mozzanatát nem a zsidó emancipáció jelentette (mint az antiszemiták állították), hanem az emancipációt követő zsidó társadalmi integráció hiányosságai. „Csak szét kell tekintenünk társadalmunkban – vélekedett az egyik szerző –, s azonnal látni fogjuk, hogy Magyarországnak tulajdonképpen két társadalma van. Az egyik a magyar, a másik az idegen."[37] Jóllehet számos jel utalt arra, hogy a zsidók nem tették magukévá a magyar nemzeti szokásokat, az erre vonatkozó bizonyítékok megítélése mindig az adott szemlélő nézőpontjának függvénye volt.

Sokan arra hívták fel figyelmet, hogy a zsidó társadalmi és jótékonysági szervezetek zavartalanul működtek tovább, és hogy a magyar zsidóság makacsul ellenállt a nyomásnak, hogy a német helyett a magyart fogadja el a mindennapi érintkezés nyelveként. Mások váltig állították, hogy a konok zsidó szeparatizmus végső okát a magyar társadalom szerkezetében kell keresni, mely gazdaságilag túl gyenge, politikailag pedig túl szétesett volt ahhoz, hogy a zsidókat magába tudja fogadni. Ebből kiindulva lehetett mondani, hogy „a zsidóságnak szívós magatartásával szemben, Magyarország elég asszimilációs erővel nem bír".[38] Megint mások szerint a zsidó másság magyarázata nemcsak a nyilvánvaló külső tényezőkben, hanem a láthatatlan spirituális viszonyulásban is rejlett. „Zsidóságunk – fogalmazott az egyik szerző – elégségesnek elismerendő hazafiasságos haladásával annak magyarosodása lépést tartani – nem tagadhatni – nem tartott." A *hazafias* és *nemzeti* jelzők közötti árnyalt különbségről szólva a szerző rámutat, hogy az előbbi tudatos politikai választás kérdése, míg az utóbbi a belső átalakulás jóval összetettebb folyamatának eredménye.[39]

Egyes írók belátták, hogy a zsidó integráció valódi kerékkötői nem maguk a zsidók vagy jellemző hozzáállásuk, hanem a befogadó társadalom, amely más feltételeket szab befogadásukhoz, mint amit a többi népcsoport számára méltányosnak tart. Az egyik szerző szerint a budapesti zsidók különösen gyorsan olvadtak be a magyarságba, ami nyelvüket, nevüket, szokásaikat és érzéseiket illeti, ám ennél jóval többet kellene még tenni. Ennek okát a zsidók különleges helyzetében lehet megjelölni, hiszen „olyan előítéleteket kell legyőzni, annyi ellenszenvet elenyészteni, hogy a nemzethez tartozásuk igazolására többet kell tenniök, mint másoknak, a kik németeskednek, vagy szlávoskodnak, vagy románoskodnak, de

nem zsidók. Ez nem igazság ugyan, de tény, mellyel számolniok kell."[40] Az érvelésből logikusan adódó következtetéseket később Ágoston Péter jogász vonta le a zsidókérdéssel foglalkozó röpiratában. Ágoston szerint a judaizmust nem lehet más vallásokkal egy kalap alá venni, mivelhogy a többi vallásnál mélyebb, alapvetőbb szinten testesül meg benne a másság, az idegenség. A zsidók „nem olyan egység, mint pl. a lutheránusok/reformátusok, katholikusok. A zsidóság ennél sokkal szorosabb egység, épen ezért helytelen azt hinni, amit a zsidók hisznek, hogy a társadalomra rá lehet erőszakolni azt a felfogást, hogy a zsidóság felekezet."[41]

A zsidókérdést boncolgató értekezések közös lényegi vonása, hogy mélységesen vegyes érzéseket táplálnak az emancipáció feltételei és a zsidók nemzettestbe való betagozódásának esélyei iránt. Egyfelől szorgalmazzák a zsidóság lehető legteljesebb körű integrációját és ostorozzák azokat, akik ragaszkodnak a kívülálló pozíciójához. Másfelől viszont annyira hajthatatlannak gondolják a zsidók másságát, hogy gyakorlatilag nem látnak reményt beolvadásukra. Ezekben az írásokban tehát a zsidó egyszerre jelenik meg potenciálisan tősgyökeres magyarként és mindörökre befogadhatatlan idegenként. A magyar környezetben ezt a belső ellentmondást az tette halálosan veszedelmessé, hogy kezdettől fogva összekapcsolódott a magyar politikai és nemzeti fennmaradás tágabb kérdésével. Az összefüggést ugyan a népszerű röpiratok többsége már sejtetni engedte, ám a liberális világképben betöltött központi szerepe sehol nem kapott olyan alapos elemzést, mint a *Társadalmunk és nemzeti hivatásunk* címen 1884-ben kiadott értekezésben. A traktátus szerzője, Beksics Gusztáv a kor egyik legkiemelkedőbb liberális újságírójának számított, bejáratos volt Tisza Kálmán miniszterelnök legbizalmasabb köreibe, és rendszeresen publikált a *Nemzetben*, a kormány félhivatalos lapjában.

Beksicsnek a „nemzet sorsa" fölött érzett aggodalma korántsem valami homályos, affektált metafizikus szemléletből fakadt, hanem vitathatatlan demográfiai tényeken alapult. „Ausztriát kivéve – írja – a nagyobb államok közt még Magyarország van a legkedvezőtlenebb helyzetben. Német-, Olasz-, Francziaországban és Spanyolországban csak egy nemzetiség és faj van. [...] Magyarországon a magyar faj csak 45%! Hol van e számban a nemzeti lét biztosítéka? És mily czélnak kellene vezetnie a magyar társadalmat a magyarosítás terén?"[42] A válasz magától értetődően következett a magyar liberálisok azon nemzedéke számára, melynek Beksics is tagja volt: a cél egy erős magyar középosztály létrehozása, amely egy több nemzetiségű államban is biztosítja majd a magyarság népességi és gazdasági erőfölényét. „A magyar társadalom a polgári középosztály nélkül meg nem menthető – jelenti ki Beksics. – Csak a polgárság segítségével teremthetjük meg a nagy nemzeti középosztályt, mely átölel minden társadalmi réteget, s magába

olvasztja e rétegek színét-javát. Csak e polgári középosztály segítségével ömleszthetünk új vért társadalmunkba."[43]

Beksics szándékosan használja kétértelműen a „középosztály" kifejezést, amennyiben két, fogalmilag teljesen különválasztható jelentésre, „nemzeti középosztályra", illetve „polgári középosztályra" vonatkoztatja. Az előbbi ugyanis egy utópisztikus elképzelést takar, egy olyan jövőbeli társadalmi formációt, amely létezésénél fogva gyógyírt hoz majd a magyar történelmi fejlődés anomáliáira, és egy új, nemzeti osztályban egyesíti a hagyomány és a modernitás előnyeit. A utóbbi ezzel szemben az akkori zsidó vállalkozói réteggel azonosított tapasztalati tény volt, melyről okkal lehetett feltételezni, hogy egy jövendő polgári középosztály magját fogja alkotni. A középosztály e két elkülönült jelentése között – legalábbis a lehetőségek szintjén – nagyon is komoly fogalmi és ideológiai ellentét feszül, bár ennek jelentőségét Beksics tudatosan igyekszik elbagatellizálni.

A „polgári középosztályra" vár a magyar nemzeti lét megújításának sürgető feladata. Beksics szerint a zsidók közismert üzletiességük és asszimilációs készségük révén kiválóan alkalmasak lennének az állandó nehézségekkel küszködő, vérátömlesztésre szoruló magyar etnikum megerősítésére. A „nemzeti középosztály", amely az elképzelés szerint a „hagyományos" magyar és „modern" zsidó elemek ötvözeteként jön majd létre, elvben mindkét csoport számára előnyökkel kecsegtet. Ugyanakkor Beksics nem hagy kétséget afelől, hogy a zsidóságnak alárendelt, úgymond „női" szerepet szán az új nemzeti középosztályban, amely csodálatos módon emelkedik majd ki az ellentétes erények ütközéséből. „A magyar gentryben – magyarázza Beksics – megvan a büszke férfiasság, magasabb felfogás, point d'honneur; de hiányzik belőle a vállalkozási és gazdasági szellem, kiválólag pedig a munka szeretete. A polgárságban, s az új földesurak valamennyi elemében ép azon jeles tulajdonságok vannak meg, melyek a gentryből hiányoznak, de nagyrészt a gentry valódi előnyei nélkül." Míg a két társadalmi csoport összeolvadása „valamennyi elemnek csak hasznára fog válni" – vonja le végkövetkeztetését Beksics – egy pillanatig sem kérdéses, melyikük adja majd a szintézis meghatározó alkotóelemét.

> Ekképp azután a gentry kap egy kis gazdasági szellemet, a polgárság kiemelkedik szűk látókörből, a fényes parvenü pedig szerényebb és tartalmasabb lesz. A gentrytől tanul komoly, férfias modort, s nem fogja hivalkodva mutogatni ízléstelen fényű termeit, s nem borul le az arany oltára előtt. Tudni fogja, hogy van valami becsesebb a pénznél. Hogy a férfilélekben vannak tulajdonságok, melyeket nem lehet még milliókkal sem felmérni, s a legnagyobb kincsek árán sem megszerezni. Az ekképp létrejött, nemesebb, magasztosabb lelkületben összeolvadt középosztály képes lesz a nemzeti munka végrehajtására.[44]

A majdani magyar középosztályról talán Ady Endre festette a legfantasztikusabb, egyben leghihetőbb képet 1917-ben. A cikk – bizonyára túlságosan kihívó hangvétele miatt – nem ment át a háborús korszak cenzúrájának rostáján, ezért csak 1924-ben, öt évvel Ady halála után láthatott napvilágot. Esszéjében a költő a zsidókérdés körül kialakult politikai konfliktust egy primitivista allegóriában, a „Korrobori" rítus képében sűríti össze, melyben zsidók és magyarok egy halálos kimenetelű, sosem beteljesedhető násztáncban találnak egymásra. A „Korrobori" szabályai értelmében a zenét a törzs nőtagjai szolgáltatják különböző hangszereken, míg a férfiak addig táncolnak a ritmusra, míg végkimerültségben összeesnek. „Micsoda gyávaság volt még meg nem mondani – teszi fel Ady a szónoki kérdést –,

> hogy a Korroborit űzzük, járjuk pár évtized óta a Duna-Tisza táján? Itt két fajtátlan s egyformán idegen fajta szeretkezik egymással a Korrobori szabályai szerint. A már megcsinált kultúrák lemásolt zeneszerszámaival foglalt itt helyet a zsidóság. S mi, akik magyaroknak nevezzük magunkat, gyűlölve-vágyva ropjuk a szerelmi táncot. Itt egymást fojtogatva a szerelemtől, vagy új népet produkálunk vagy pedig utánunk az özönvíz.[45]

A zsidók és magyarok egybeforrásával létrehozandó modern nemzeti középosztály csábító mítosza, ha rejtetten is, de ellentétes előjelű következményeket vont maga után, melyeket nem lehetett egykönnyen kibogozni. Ez a mítosz egyszerre táplálta a magyar liberalizmus nagyvonalú fogékonyságát a zsidó asszimiláció ügye iránt és szította ugyanezen liberalizmus fanatikus türelmetlenségét a zsidó másság legapróbb megnyilvánulásával. Végeredményben ez a kettősség volt okolható a magyar liberalizmus tragikus kudarcáért, nevezetesen hogy nem volt képes kellőképpen elhatárolódni az antiszemitizmustól. Mindkét vonal elfogadta ugyanis a nézetet, mely szerint a létében fenyegetett nemzeti közösség fennmaradása így vagy úgy a zsidókon múlik – akár a nemzettestbe való befogadásukról, akár az abból való kitaszításukról lett légyen szó.

Ez a közös előfeltevés egy végletesen felemás politikai kultúrának ágyazott meg, melyben ténylegesen haladó szellemű célok zsidóellenes retorikába öltöztetve fogalmazódhattak meg, illetve kendőzetlenül antiszemita érveket a liberalizmus zászlaja alatt lehetett előadni. A magyar liberalizmust az antiszemitizmustól elválasztó ideológiai határvonalak ugyan valóságosak voltak, de nyomasztóan átjárhatók is, s így a gyakori „határátlépések" miatt elbizonytalanodott magyar liberalizmus nem volt képes éles különbséget tenni saját nemzeti célkitűzései és az antiszemitizmus programja között. A liberális alapelvekre

való elmaradhatatlan hivatkozások nem pótolhatták egy valódi ellennarratíva hiányát, amely érdemi választ adhatott volna az agresszív antiszemitizmus és a radikális nacionalizmus kihívásaira. Ily módon a zsidókérdés a magyar liberalizmus árnyoldalává, szégyenletes fonákjává vált, amit sem nyíltan vállalni, sem mindenestől megtagadni nem lehetett. Egy 1896-ban megjelent liberális tanulmány, amely a zsidóságnak a kormányzati szektorban és a gazdaságban elért eredményeit mérte fel, így írta le ezt a tudathasadásos állapotot: „Vannak dolgok, melyeknek létezését a korral haladó ember szégyelli, amelyekről csak pirulva beszél, s melyekkel mégis kell, hogy nyilvánosan foglalkozzunk. Értem ez alatt a zsidó-kérdést, mely még mindig kísért."[46]

A visszásságok kimondására nem sok magyar liberális mutatott hajlandóságot. A kevesek egyike volt Ágoston Péter, akinek a zsidókérdést boncolgató röpirata megjelenésekor, 1917-ben, azon nyomban botrányt keltett. „A mai zsidóságnak az a része – írja Ágoston –, amely a zsidók egyenjogúsítása dacára is kifejezi azt, hogy ő zsidó, hogy ő mindig is zsidó akar maradni, hogy mindenkinek meg is akarja mutatni, hogy zsidó, nem értette meg az egyenjogúsítás által elérhetni remélt célt. Az egyenjogúsítás nem arra való, hogy minden különbség megmaradjon, hanem arra való, hogy eszközévé legyen az egyenlővé válásnak."[47] Ágoston rávilágít, hogy a zsidók emancipációját értelemszerűen (ha nem is bevallottan) a zsidóság feltétel nélküli etnikai és kulturális beolvadásának mögöttes politikai célja motiválta. Ezt a programot persze senki sem hirdette meg nyilvánosan, hiszen ugyancsak furcsa lett volna ilyet hallani egy univerzalista nézeteket valló liberális szájából. Mindenestre a zsidóktól mindenki elvárta, hogy a célzásból is értsenek. Ágoston ezekkel a keresetlen szavakkal jellemezte a helyzetet: „A zsidóság nem érti ezt a helyzetet és a nemzsidók eddig nem világosították fel erről."[48]

Erősen kétséges persze, hogy több tájékoztatás vagy „felvilágosítás" a témával kapcsolatban mennyiben változtatott volna a zsidóság hozzáállásán. A zsidó közösség világi és vallási vezetői ragaszkodtak álláspontjukhoz, miszerint az asszimilációt a magyar liberalizmus nyilvánosan lefektetett alapelvei mentén lehet csak elképzelni, vagyis az asszimilációnak a nemzetben elfoglalandó helyét kizárólag az alapjogok, a szabadságjogok és a szerződéses kötelezettségek viszonylatában lehet kijelölni. Mindeközben szándékosan megfeledkeztek arról, hogy ezek az elvont jogok mennyire összefonódtak a magyar nemzeti szolidaritás legmélyebb meggyőződéssel vallott eszméivel, melyek a zsidóságot mint azonosítható csoportot, ha kimondatlanul is, de kizárták a nemzet kebeléből. A liberalizmus e különböző olvasataiban nem kevesebb, mint az emancipáció legbelsőbb lényege forgott kockán. Az egyre magabiztosabb és gazdaságilag egyre befolyásosabb zsidó polgári réteg – különösen 1882 után – az emancipációt már csak egy egyenlő felek között létrejött szerződésnek, jogi aktusnak volt hajlandó tekinteni, nem pedig afféle kulturális metaforának, melyben a zsidók a domináns, „férfias" magyar politikai elitnek alárendelt, „női" szerepet játszottak volna. Az egymással ütköző értelmezések nyomán két különböző narratíva bontakozott ki a magyar nemzeti identitásról, egy magyar és egy zsidó, melyek párhuzamosan futottak egymás mellett, különösebb érintkezési pontok nélkül.

Magyar zsidó liberalizmus 1882 után

1882–1883 politikai traumája vitathatatlanul hozzájárult ahhoz, hogy a nemzeti önazonosság tudata egy specifikusan magyar zsidó és egy általános magyar változatra ágazott ketté. Az új magyar zsidó narratíva születése körül a Tiszaeszlárt közvetlenül követő években gombamód szaporodó zsidó kiadványok egész hada bábáskodott.[49] Az *Egyenlőség* című politikai hetilapot 1882-ben alapították egy konkrétan zsidó politikai fórum létrehozása céljából. Ezt követően, 1884-ben indult a *Magyar Zsidó Szemle* a német *Wissenschaft des Judentums* mintájára, a zsidó vallási tanítások és etikai hagyományok modernizálásának szándékával. Végül az 1894-ben megalakult Izraelita Magyar Irodalmi Társaság a héber szövegek magyarra fordítását és népszerűsítését vallotta küldetésének. Ezek a vállalkozások sok tekintetben eltérőek voltak, mégis hasonló célok vezérelték őket. Egyfelől kulturális mintákat kívántak bemutatni a beilleszkedett magyar zsidók új nemzedéke számára, melynek tagjai előtt a judaizmus vallási és kulturális hagyományai rohamosan kezdtek elhomályosulni. Másfelől a judaizmus tanításait akarták megismertetni a szélesebb magyar közönséggel, hogy bizonyítsák: a judaizmus korántsem összeegyeztethetetlen a magyar kulturális értékekkel. A *Magyar Zsidó Szemle* szerkesztői bevezetője így fogalmazott: „Egy évezred óta lakunk együtt más vallású honfitársainkkal e haza talaján, s kérdéses, hogy ismernek-e bennünket."[50]

Az új, magabiztosabb zsidó identitás egyik legelső, egyben legalaposabb meghatározása egy 1883-ban megjelent röpirathoz kötődik, melynek címe *Zsidó és nemzsidó magyarok az emanczipáczió után*. Szerzője, Acsády Ignác újságíró, regényíró és hivatásos történész volt, bár eredetileg jogot végzett, és ez meg is látszik a műben előadott érvelés precizitásán. Közvetlen hangvétele és adomázó stílusa ellenére komoly szöveg, mert nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy új értelmezést adjon a magyarországi zsidóság emancipációjának és asszimilációjának. Acsády szerint az 1882–1883-as politikai válsággal az ország zsidósága válaszúthoz érkezett, és ebben a helyzetben kénytelen átgondolni eddig köve-

tett stratégiáját. „Egykor nyugodtabb, békésebb időkben – írja a szerző – épen én hangoztattam az új átalakulások számbavételének szükségét s ösztönöztem a zsidó vallású magyarokat az asszimiláczió gyorsítására. Ez a béke idejében történt, melyben helyen volt az intés, figyelmeztetés, akár komoly, akár szatirikus alakban hangzott is. Ma azonban a legsivárabb harczok napjait éljük; a zsidó vallású magyarok emberi méltósága, polgári jogai, egész élete támadtatnak meg."[51]

Meglepő módon Acsády nem arra buzdítja a zsidókat, hogy most már húzzák össze magukat, hanem éppen ellenkezőleg: az asszimilációs folyamat felgyorsítására. Ezzel együtt az új nekirugaszkodáshoz szükséges elméleti alapvetést és a legitimáció alapelveit az eddigiekhez képest teljesen máshogy képzeli el. Acsády homlokegyenest szembemegy a zsidókérdésről szóló liberális közbeszéd hagyományaival, amikor úgy foglal állást, hogy nem a nemzet mindenkori közösségének, hanem csakis az abba bebocsátást remélő egyénnek áll jogában eldönteni, hogy kit és milyen alapon lehet magyarnak tekinteni. „Egy felsőbb hatalom – figyelmeztet Acsády – Magyarország fiait különböző vallások híveivé tette, de minden vallás bármely fiának egyenlően megadta a képességet, hogy igaz magyar hazafi legyen. Lehet magyar mindenki, s aki annak érzi, vallja magát, azt a magyar nemzet közösségéből nincs joga kizárni senkinek."[52]

Ennél is meglepőbb, mikor Acsády azzal folytatja, hogy a fenti elv érvényesülését nem holmi szeszélyből, önkényesen találja üdvösnek, hanem a magyar nemzeti kultúra szellemében javasolja, amely természeténél fogva mindig is nyitott volt a jövevények befogadására, és nem tűrt semmiféle kirekesztést. Mint kifejti, „Magyarnak lenni nem egyes osztályok vagy felekezetek kiváltsága. Magyar az, ki nyelvre, nemzetiségre, nemzeti érzésre magyarnak vallja magát."[53]

Acsády nem kisebb dolgot szorgalmaz, mint a magyar liberalizmus minden részletre kiterjedő újragondolását. Kezdetnek megkísérli kiigazítani e gondolati hagyomány ballépéseit, majd egy új, specifikusan zsidó megvilágításba helyezi a tanításait. A magyar liberalizmus fennkölt normáit szegezi szembe a sok kívánnivalót maga után hagyó gyakorlatával, és arra buzdítja a magyarokat, hogy tetteikben is legyenek méltók saját eszményeikhez. Egy szokatlanul didaktikus pillanatában Acsády azt mutatja be, hogy szerinte milyen narratívát kellene a magyar liberálisoknak magukévá tenniük a zsidókérdés kapcsán:

> Egyenjogú polgárrá tette őket az állam s meg is követeli tőluk, hogy a szabad ember komoly önérzete fölébredjen lelkükben. *Civis romanus sum* – e három szóban nyert a római polgár teljes önérzete legimpozánsabb kifejezést. Magyar állampolgárrá tette az emancziparáczió a zsidó vallású magyart, és pedig nem azért, hogy a polgár továbbra is az apró zsarnokok alázatos szolgája legyen, hanem hogy a haza egyenjogú fiának tekintse magát. Ezzel, az emancziparáczió e követelményével még nincs tisztában a magyar társadalom, s innen van a mai reakczió a zsidók ellen. A jogegyenlőség, mihelyt egyszer törvénybe foglaltatott, nem olyan általános frázis, mint a „szabadság, egyenlőség, testvériség", mellyel alkalmilag a tömeget bolondítani szokás. Az emancziparáczió nem üres elv, hanem konkrét valóság, vagy azzá igyekszik lenni.[54]

Azzal, hogy az emancipációt új politikai tartalommal ruházza fel, Acsády egyúttal egy olyan félreérthetetlen ellenbeszédet hoz létre az antiszemitizmus diskurzusával szemben, amire a magyar liberálisok maguktól nem voltak képesek. Ebben az új felfogásban a magyar történelem a jó és a rossz – a haladás és reakció, az emancipáció és az antiszemitizmus – közötti manicheusi összecsapás színtere, melyben a liberalizmusra hárul az elengedhetetlen közvetítő szerepe. A felvilágosodásért hirdetett háború első csatáját az 1848-as reformmozgalom vívta meg, majd a kiegyezés folytatta 1867-ben, mígnem az 1882-ben lábra kapott antiszemita reakció átmenetileg visszaverte a haladás erőit. Acsády így számol be a folyamatról: „Az antiszemiták elvesztették az első csatát, mert a magyar parlament többsége végre is gondolkodó hazafiakból áll. De a hadjáratnak még nincs vége, a küzdelem még nem egyszer meg fog újulni s a nemzeti szabadság minden barátjának fegyverrel kell őrt állania oda fen az alkotmány bástyáján, hogy megvédje az épületet a modern tatárok támadásai ellen."[55]

A magyar liberalizmus Acsády nevével fémjelzett újragondolásából feltűnő módon hiányoznak a kor röpirataira általában jellemző egyes vezérmotívumok. Acsádynál például semmi jele a nemzethalál víziója miatti szorongásnak, de nem találunk utalást egy reménybeli nemzeti középosztályra sem, amely a zsidó polgárság beolvasztásával majd megmenti a nemzetet a pusztulástól. Acsády a magyar történelemnek egy olyan változatát írja meg, melyben a zsidók mindig is szerves részét képezték a nemzetnek, és a békés együttélés évszázadai alatt mély gyökerekkel kapaszkodtak meg a magyar hagyományok és intézmények szilárd altalajába. A zsidóban nem holmi gyökértelen kívülállót vagy jövevényt kell látnunk, hanem ideszületett polgárt: „Ide fűzik őket a múltak emlékei, a jelen érdekei, a jövő reményei." Acsády említi először a XIX. század végi magyar zsidó történetírás egyik legfurcsább dédelgetett legendáját a kazárokról, akik állítólag az addig hiányzónak vélt – ám hőn áhított – láncszemet képviselték a zsidóság és a honfoglaló magyarság között. Acsády nem győzi hangsúlyozni, hogy „lakott e hazában zsidó mindenkor; akkor, midőn Árpád magyarjai ide bejöttek, jöttek velük zsidók is, kik már rég itt lakó zsidókat találtak".[56]

A történelmi mítoszgyártás szenvedélye, melynek Acsády és értelmiségi kortársai oly szívesen hódoltak, nem a magyar zsidók kiváltsága volt. Eric Hobsbawm igen találóan „a hagyomány feltalálásának" nevezte ezt a divatot, amely az egyik legelterjedtebb foglalatosságnak számított a XIX. században, a hagyományok leépülése korában, amikor számottevő kereslet alakult ki az identitás-megtartó narratívákra és kulturális mítoszokra.[57] A magyar zsidóság esetében talán az volt csak a szokatlan, hogy mennyire sikeresen űzték ezt a mítoszteremtő mesterséget. A hazafias, a nemzettel érzelmileg és történelmében is egybeforrott zsidó képe a XIX. század vége felé lélektani valósággá vált, egy intenzív közösségtudat forrásává, ami önazonosságot, biztonságot és politikai irányultságot adott a magyar zsidóknak. Ezeket a mintákat csak a humor és a népszórakoztatás világában lehetett módszeresen közszemlére tenni, majd ironikusan ellehetetleníteni. A közszférában azonban a magyar zsidóság továbbra is egyértelműen a maga teremtette mítosszal kapcsolódott össze, s mint ilyen hamar hírnévre tett szert – legalábbis a többi európai zsidó szemében – a mindenben a magyar dicsőséget hirdető, túlbuzgó, sőt fanatikus nacionalizmusa okán.

Jól ismert tény, hogy a cionista mozgalom első vezetői milyen vehemensen keltek ki a magyarok ellen, akikben egy „szélsőségesen asszimilációpárti közösséget", az európai judaizmus „elkorhadt ágát" látták.[58] A *Neuzeit* című bécsi zsidó napilap egy 1887-es számában hasonló megrovásban részesítette a budapesti neológ zsidóságot amiatt, hogy nagy igyekezetében elhamarkodott gyorsasággal lépett a magyarosodás útjára. A cikk szerint a magyar zsidók ezzel nemcsak saját jellegzetes zsidó hagyományaik, de a szélesebb értelemben vett európai kultúra talajába vert gyökereik elsorvasztását is kockáztatták. A bírálatokra türelmetlen cáfolattal reagált a magyar zsidó oldal. Bánóczi József, a Zsidó Teológiai Szeminárium elöljárója kurtán visszautasította a *Neuzeit* kritikáját: „Károsnak tartjuk az ily osztrák vagy német lapok egyenes terjesztését a nagy közönség körében. [...] A mi bajaink orvoslását csak hagyják t. külföldi kollegáink mi reánk. Tanácsukat köszönjük, de prókátort nem közülük fogadunk."[59]

Bánóczi parázs vitája az akadékoskodó „európai kollégákkal" nem pusztán múló nézeteltérést takart, hanem egy új kollektív identitást juttatott kifejezésre, melyet a századvég magyar zsidósága jellemzően a maga kulturális és vallási szertartásain keresztül élt át. Kiváló példa volt erre a Habsburg Rudolf királyi herceg halálára 1889-ben rendezett ünnepség, amely ideális alkalmat nyújtott a hazafias gesztusok fitogtatására és egy kollektív önarckép bemutatására. A gyászszertartás részleteiről cikksorozatban emlékezett meg az *Egyenlőség* „Mint gyászol a magyar zsidóság" összefoglaló címmel. A cikkekből egy egységes zsidó közösség képe tárul elénk, melynek minden tagja osztozik a főherceg halála fölötti fájdalomban és a korosodó édesapa, Ferenc József császár iránti fiúi részvétben. Figyelemre se méltatva a neológ és ortodox vallási közösségek között évek óta elmérgesedett szócsatákat, az újság válogatás nélkül számol be a város jelentősebb zsinagógáiban tartott megemlékezésekről, így többek között egy lapon említi a németül prédikáló rabbi vezette Rumbach utcai zsinagógát az Orczy-házbelivel, ahol egyáltalán nem volt rabbi, és a szertartásokat maga a gyülekezet vezényelte le.[60]

A kollektív gyászszertartás csúcseseménye kétségkívül a fenséges Dohány utcai épületben, Európa második legnagyobb zsinagógájában játszódott le, amely méltán jelképezte a budapesti neológ hitközség társadalmi ambícióit. A háromezer férőhelyre tervezett térben tízezres gyászoló tömeg gyűlt össze; további százak a zsinagóga udvarába szorultak ki, ahonnan állva követték az eseményeket. Bent a lámpákat, a szószéket, az oltárt és a szent tóraszekrényt súlyos fekete drapériával takarták le, és az egész gyászoló közönség feketébe öltözött. A negyventagú kórus – a neves tenor, Friedman Mór vezetésével – megrendítően adta elő a zsidó halotti imát és a tizenkilencedik zsoltárt. Az istentisztelet végén Kohn Sámuel rabbi emelkedett szólásra. A gyülekezetben nagy csend támadt, amit csak elvétve tört meg egy-egy hívő felzokogása.

Beszédében a rabbi klasszikus összegzését adta az asszimilációs politikának, ahogy a századvégi zsidó elit értelmezte. Az előadott narratíva – amely mesterien ötvözte a hazafias nyelvezetet az egyenlőség retorikájával – arra helyezte a hangsúlyt, hogy a zsidó történelem jelentősége a modern világban a rabszolgaságtól a szabadságig vezető út képében sűríthető össze, mely utat végigjárva a zsidóság a páriák népéből szabad polgárok közösségévé vált. Mint az *Egyenlőség* szerkesztői cikke kifejti, éppen ezért van az, hogy

> a zsidóság nagyobb részt vesz ki magának e gyászból és fájdalomból, mint bármely felekezet. Ferencz József nekünk több, mint bármely felekezetnek; Ferencz József nekünk nemcsak urunk, királyunk, Ferencz József nekünk jótevőnk is. [...] Az ő uralkodása alatt nyertük vissza, mitől sötét századok megfosztottak: legdrágább kincsünket; szabadságunkat, egyenjogúsításunkat.[61]

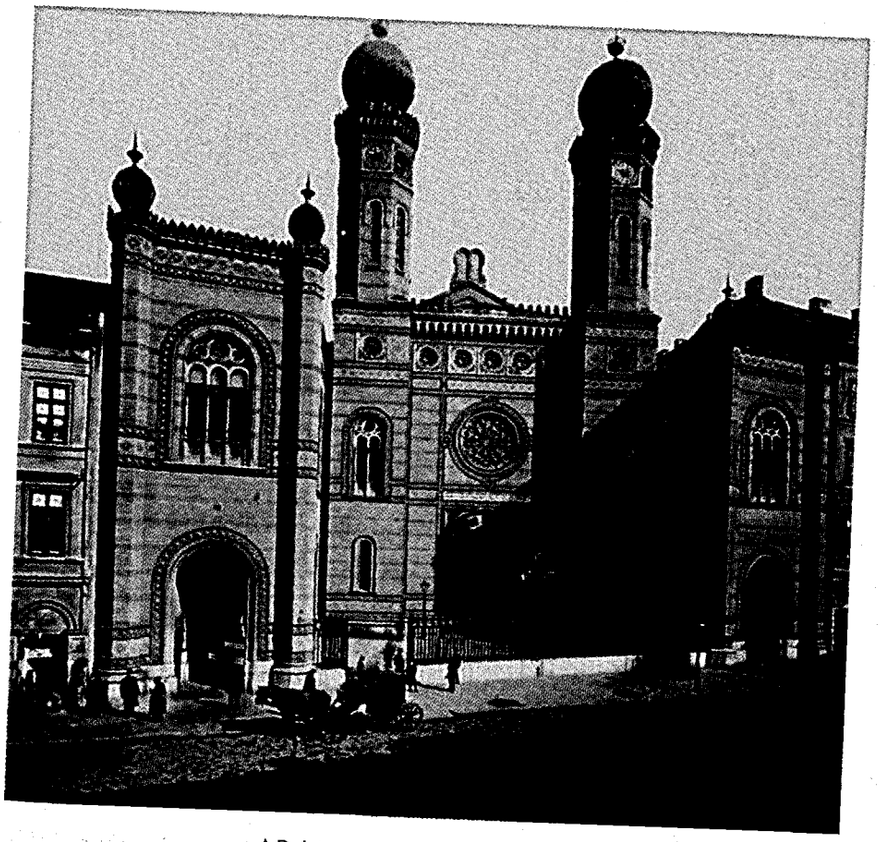
A kollektív gyász felmutatása mögött minden bizonnyal az a nyilvánvaló felismerés húzódott meg, hogy a közvélemény tudtára kell adni, mennyire szolidáris a magyar zsidóság az ország politikai vezetésével egy ilyen nemzeti próbatétel idején. A mögöttes üzenet persze a zsidó elit intézményesült hatalmának és társadalmi érdemeinek dicsőítése volt. Ezzel az üzenettel pontosan korrelált a Dohány utcai zsinagóga ültetésrendje, amely hűen tükrözte az egyes hívek üzleti világbeli

rangját és szakmai presztízsét. Az első sorban ültek a zsinagóga világi és vallási vezetői, akik puszta jelenlétükkel is a neológ zsidóság megállapodott tekintélyét sugározták. A következő sorokban foglaltak helyet

> a zsidó törvényhozók, két kúriai bíró, a zsidó egyetemi és középiskolai tanárok, a zsidóhitű konzulok, a hittanári és tanítói kar, a szeminárium tanárai és növendékei és a 27 jótékony és közművelődési egylet küldöttségei. A karzaton a jótékonyságban párját ritkító pesti zsidó nőegylet majdnem összes tagjai jelentek meg. Alant az első sorokban zsidó katonatisztek és egy csapat honvéd-katona foglalt helyet.[62]

A budapesti zsidóság eme idealizált képe nem a valóságos társadalmi és politikai viszonyokat juttatta kifejezésre. A tablót sokkal inkább a polgári egyenlőség vizuális és érzelmi megjelenítésének kell tekintenünk, mely egyenlőség alapelveit Acsády fogalmazta meg 1883-ban, hogy a zsidó sajtó aztán sorra népszerűsítse őket az évtized második felében. Ugyanezek az alapelvek vitték a prímet öt évvel később, 1894-ben egy újabb, nagy csinnadrattával beharangozott eseményen, az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat alakuló ülésén is. A jeles esemény, melyen természetesen a főváros egész társadalmi és kulturális zsidó elitje tiszteletét tette, csak részben volt irodalmi jelentőségű, hiszen a Társulat meghirdetett célkitűzése – „a héber tudomány és irodalom magyar nyelven fejlesztése és terjesztése"[63] – mellett ideológiai programját sem rejtette véka alá. Vitaindító előadásában Kohn Sámuel rabbi azt hangoztatta: a lelkes fogadtatás annak volt köszönhető, hogy az irodalmi társaság magáévá tette az asszimiláció eszméjét. Ezt az üzenetet egyértelműen hordozta már a Társulat elnevezése is, hiszen egységbe forrva jelent meg benne a zsidóság és a magyarság. „Magyaroknak tudjuk, érezzük magunkat testestül-lelkestül – jelentette ki Kohn –, magyaroknak még felekezeti életünk kereten belül is, de azért izraeliták vagyunk, azoknak valljuk magunkat még magyar nemzeti életünkben is! Az *izraelita* szó számunkra jelző a *magyar* szóhoz, mely annyit mond: magyarok vagyunk, mégpedig izraelita, vagy ha úgy akarják: zsidó hitű magyarok."[64]

Ezeket a szívből jövő nyilatkozatokat ha felületesen is, de igazolni látszottak a szélesebb magyar politikai színtéren lezajló fejlemények. Az 1890-es évek elején a Liberális Párt nagyra törő szekularizációs törvények egész sorát vezette be, melyek egyebek között rendelkeztek az állam és az egyház szétválasztásáról, elismerték a polgári házasságot, illetve a többi hivatalos államvallás rangjára emelték a judaizmust. A magyar zsidók mámorosan ünnepelték az új paragrafusok elfogadását, melyben a magyar liberalizmus legmagasztosabb fegyvertényét, az



A Dohány utcai zsinagóga, 1880 körül

1867-es emancipációs törvénnyel kezdetét vett felszabadító folyamat megkoronázását látták. A *Magyar Zsidó Szemle* egy 1895-ben közölt szerkesztői cikke a következő dicshimnuszra ragadtatta magát:

> Míg a kontinens majdnem minden államában a liberalizmus csillaga elhomályosult, fénye elhalványult, míg egy hírneves angol államférfi is mintegy elbúcsúztatta vége felé közeledő századunktól a liberalizmust, mint oly irányt, mely az európai nemzetek körében feladatát megoldotta, a hozzáfűzött reményeket teljesítette [...] addig Magyarországon, Európa legkeletibb alkotmányos államában, a múltnál fényesebben, ragyogóbban kelt fel a liberalizmus napja; míg Európa majdnem legtöbb államában a reakció a zsidógyűlölettel veszi kezdetét, addig Magyarországon amelyet csak nem rég általánosan „sötét Ázsiának" szerettek

A Dohány utcai zsinagóga belseje, 1930 körül

nevezni és szeretnek néhány helyütt még ma is, buzgó lelkesedéssel rombolták le az utolsó válaszfalat [...] mely zsidót elválasztott nem zsidótól.[65]

A virágzó magyar liberalizmus és az Európa többi részén új erőre kapott reakciós konzervativizmus közötti kontraszt a magyar zsidó sajtó meghatározó témája lett. Magyarország kivételes pozícióját e tekintetben magától értetődően bizonyították a francia helyzetről szóló jelentések, ahol a Dreyfus-per mélyen megosztotta a társadalmat, de a Bécsből érkező hírek is, ahol az antiszemita erők kezdtek felülkerekedni a város politikai vitáiban. Ezt a közhangulatot jól jellemzi egy cikk, melyet 1890-ben közölt a bécsi politikai fejleményekről Vázsonyi Vilmos, a jeles magyar zsidó politikus:

> Ausztria politikai élete már igen közel van ahhoz a határhoz, ahol a politikai kritika véget ér, és jogaiba lép a psychiatria. Ekkora politikai aberráció, melynek jelenleg Bécs példáját mutatja, lehetetlennek látszik a lélek hasonló aberrációja nélkül. Bizonyos tömeges őrültség vett erőt a császárváros népességén; rögeszméje, hogy a zsidók Ausztria minden bajának okai, és e rögeszméből folyik aktív üldözési mániája, mely tűrhetetlenné teszi a zsidók társadalmi helyzetét és testi épségét. [...] Bécsben ma valósággal ostromállapot uralkodik.[66]

A bécsi jobboldali politikáról szóló helyzetjelentésében Vázsonyi feltűnő módon kerüli a magyarországi antiszemitizmus témáját, mintha a békesség kedvéért teljesen megfeledkezne az alig hét évvel korábban Budapesten kitört antiszemita zavargásokról, és ebben nem volt egyedül. Az egyértelmű jelek ellenére Magyarországot továbbra is kiváltságos országnak tartotta a közvélemény, ahol az antiszemitizmus aberrációnak, egy letűnt kor atavisztikus csökevényének, vagy legjobb esetben Németországból vagy Ausztriából behurcolt idegen eszmének számított. A magyar politikai kultúra párját ritkítóan haladó szellemiségébe vetett zsidó hitet részben magyarázza a minden zugba beférkőző hivatalos liberális propaganda, mely előszeretettel mutatkozott az alkotmányosság és a szabadság bajnoki színeiben. Mindazonáltal az ilyen narratívák előállításában maguk a zsidók is tevékenyen együttműködtek. Nekik is érdekükben állt a magyar viszonyok idealizálása, hiszen kollektív identitásuk ezer szállal kötődött a magyar liberálisok által fennhangon hirdetett értékekhez.

Kohn Sámuel

Mint utóbb kiderült azonban, a magyar liberális értékek újragondolásán alapuló zsidó asszimilációs ideológia jóval kevésbé volt szilárd és mindenféle aggodalomtól mentes, mint amilyennek szónoki megnyilatkozásaiban a közvélemény felé mutatta magát. A magyar hazafiság őszinte és buzgó hangoztatása önmagában nem törölhette ki a zsidókérdést a magyar közéletből. Sőt, az asszimiláció hitvallását népszerűsítő zsidó kulturális intézmények és újságírás hatásossága és mindenhol szembeötlő jelenléte éppen azt bizonyította a magyarság számára – mégpedig megcáfolhatatlanul –, hogy a zsidó autonómia és szeparatizmus háborítatlanul él és virul. Az első világháború politikai válsága felszította a megoldatlan kérdés körül lappangó szenvedélyeket és sérelmeket, új lendületet adva a zsidókérdésnek.[67]

A zsidókérdés a *Huszadik Század* felmérése tükrében

Az országos vita közvetlen kiváltó oka egy újabb, a zsidókérdéssel foglalkozó tanulmány megjelenése volt 1917-ben. Ágoston Péter *A zsidók útja* című könyvében arra vállalkozott, hogy konkrétan magyar liberális szemszögből világítsa meg a zsidóellenesség fokozódásának okait az első világháború alatt. „De miért olyan égető a zsidókérdés most egyszerre?" – teszi fel a kérdést Ágoston. Válaszában a kollektív veszély idején a társadalmi szolidaritás válságáról és a nacionalista érzelmek tetőzéséről alkotott ismerős elméletekre hivatkozik: „Azért, mert a világháború folytán minden faj és más közösség, melynek összetartozása mélyebben gyökerezik mint a kényszeren, eddig nem ismert mértékben fog összeszorulni és összetartani. Az emberek nagyobb mértékben lesznek az idegennel szemben bizalmatlanok, mint eddig voltak. [...] Ez az oka annak, hogy a zsidókérdésnek a háború alatt olyan nagy irodalma támadt..."[68]

A zsidókérdés körüli disputák fogalomhasználatát jól ismerők számára Ágoston tézise nem sok újdonságot hozott. A könyv keltette közfelháborodást nem is annyira tartalma, mint inkább az váltotta ki, hogy a szerző a tekintélyes és politikailag szavahihető értelmiség soraiból került ki. A nagyérdemű most nem egy félig írástudatlan röpiratfirkásszal vagy antiszemita bértollnokkal állt szemben, hanem egy köztiszteletnek örvendő jogászprofesszorral, akinek igazolt baloldalisága minden kételyen felül állt. Ágoston írásait olyan lapok hozták le rendszeresen, mint a radikális *Világ*, a szociáldemokrata *Népszava* vagy az innovatív szociológiai szemle, a *Huszadik Század*. Ágoston – példátlan módon – egy régóta megállapodott gyakorlattal szakított, amikor úgy döntött, nem tartja magát tovább távol a zsidókérdés nyilvános elemzésétől. Első alkalommal fordult elő, hogy egy szerző neves értelmiségieket és kulturális vezetőket vont be a vitába, akik hagyományosan némaságot fogadtak az érzékeny témával kapcsolatban. Még az emelkedett szellemű, a társadalomkutatás szenvtelen módszertana iránt elkötelezett *Huszadik Század* sem engedhette meg magának, hogy a partvonalon kívülről kísérje figyelemmel a vita alakulását. A lap főszerkesztője kénytelen volt beismerni: „Minthogy az Ágoston Péter könyve úgy a szak- mint a napisajtóban heves vitákra adott alkalmat, a *Huszadik Század* kötelességének tartja ezt a problémát napirenden tartani, bár maga helyesebbnek látta volna a kérdést a békésebb jövő számára félretenni."[69]

A *Huszadik Század* különszámot adott ki 1917-ben azzal a nem titkolt szándékkal, hogy széles bázisú, de szakmailag színvonalas értelmiségi fórumot hozzon létre a zsidókérdés nyílt és objektív megtárgyalására,[70] amely addigra a magyar politikai élet központi (jóllehet sokszor szőnyeg alá söpört) problémájává vált, és ezzel mozdítsa elő a művelt kortársak önismeretét. Nem kevesebb mint 180 kérdőívet küldtek ki „a magyar tudományos, politikai és irodalmi életnek önálló gondolkodású egyéniségeihez". A felmérés azt célozta, hogy „az ellentétes vélemények a lehetőségig híven visszatükrözzék a magyar társadalomban jelentkező igen eltérő szempontokat és hangulatokat a zsidósággal szemben".[71] A válaszadókat – akik között zsidó és nem zsidó származásúak egyaránt akadtak – arra kérték, hogy véleményüket három, látszólag egyszerű, ám valójában nehezen megfogható kérdésre adott válaszban fejtsék ki: Létezik-e zsidókérdés Magyarországon? Ha igen, mi a kiváltó oka a zsidókérdésnek? Milyen megoldások jöhetnek szóba?

A mintegy hatvan beérkezett választ egy az egyben közölte a *Huszadik Század*. Furcsamód egyetlen válaszadó sem reagált érdemben az Ágoston könyvében előadott érvelésre, inkább attól függetlenül, saját fogalmai szerint közelítette meg a témát. A felmérés tulajdonképpen reprezentatív keresztmetszetet adott a zsidókérdés megítéléséről a kortárs művelt elit körében. Ebből pedig jobbára csak az derült ki, hogy a többség szemében mennyire végtelenül képlékeny, teljességgel megfoghatatlan volt ez a kérdés. Az önmagukat zsidóként azonosító válaszadók nagy része úgy foglalt állást, hogy a kérdésfeltevés eleve értelmetlen, hiszen az asszimiláció elvben megszüntette a zsidók és magyarok közötti kulturális és etnikai különállást, és ezzel okafogyottá vált a zsidókérdés mint olyan. Mások tisztán jogi és politikai alapon cáfolták a zsidókérdés létezését. Egyikük úgy érvelt, hogy Magyarországon, „melynek törvényei nem ismernek különbséget polgárai között", nem létezhet zsidókérdés, az csak olyan társadalmakban jöhet egyáltalán szóba, mint Oroszország vagy Románia, ahol „a zsidók elnyomottak és nem egyenrangúak, és fel kellene őket szabadítani".[72]

A fenti, felismerhetően zsidó származású válaszadókkal szemben a többség úgy foglalt állást, hogy a zsidókérdés igenis létező probléma Magyarországon, bár

ezek a hangok korántsem voltak egységesek a szó jelentésének meghatározását illetően, nem beszélve a kérdés lehetséges javasolt megoldásairól. Egyesek amellett kardoskodtak, hogy a zsidókérdés tulajdonképpeni gyökereit tekintve vallási természetű, hiszen „évezredes kérdés, hogy kié az igaz vallás".[73] Mások úgy vélekedtek, hogy a zsidókérdés lényege a gazdasági vonatkozásokban rejlik, jelesül abból a tényből fakad, hogy „a kapitalista világfelfogásnak is mintegy inkarnációja Magyarországon a zsidóság".[74] Megint mások azt hangoztatták, hogy a zsidókra a bűnbak szerepét osztották, és hogy a zsidókérdés porhintés volt csupán, amely elterelte a figyelmet a „földművelés, az ipar, a kereskedelem, a tőke és a munka" közötti feszülő, megoldatlan társadalmi és gazdasági ellentétekről.[75] Olyanok is akadtak, akik a zsidókérdést kulturális problémának tartották, melynek lényege, hogy a hagyományos előítéletek továbbélése útját állja az „egészséges fejlődésnek a nők helyzetében, épp úgy a gyermeknevelésben, pályaválasztási kérdésekben".[76] Egyesek szerint a zsidókérdésben a modern elidegenedés és talajvesztés tünetét kell látni, mely kór áldozata „a magányos, megfélemlített, megsértett, önmagát nagyra tartó és mégis őszintén megtagadó idegbeteg ember, ki meg van fosztva a földi és mennyei öröklét minden formájától".[77] Végül voltak olyan válaszadók is, akik váltig állították, hogy tulajdonképpen nem egy zsidókérdés létezik, hanem kettő: az első az asszimilálódott zsidókra vonatkozik, akik annyira elmagyarosodtak, hogy már csak egy felekezetnek lehet tekinteni őket, míg a második zsidókérdés tárgya „a rontott német zsargont beszélő ortodoxus, erősen keleti jellegű zsidóság, amelyet vulgó galíciainak szokás nevezni".[78]

A vélemények és hozzászólások összegzésekor a szerkesztők egy nem várt dilemmával szembesültek, holott az szükségszerűen adódott az egész felmérés kiindulópontjául szolgáló előfeltevésből: hogyan lehet az ok-okozatiság objektív mintáit ennyire heterogén, egymást kölcsönösen kizáró narratívák alapján meghatározni? Egyáltalán lehetséges-e a zsidókérdést tudományos társadalmi vizsgálódás tárgyává tenni? Jászi Oszkár, a *Huszadik Század* egyik alapító szerkesztője, a tudományos módszeresség megszállott szószólója, első nekifutásra nemmel válaszolt a kérdésre. Amikor maga is kitöltötte a kérdőívet, Jászi beismerte, hogy a zsidókérdés alapvetően más természetű, mint a társadalomkutatók által feldolgozott témák nagy többsége, mivel hiányzik belőle az empirikus megalapozottság: „Agrárkérdésünk, nemzetiségi kérdésünk vagy közigazgatási kérdésünk van. Ugyanis míg ezeknél pozitív megjelölhetők a megoldandó feladatok s a megoldásra vezető konkrét törvényhozási eszközök: addig a zsidókérdésnek nincs ilyen pontosan körülhatárolható tartalma s nincsenek olyan törvényhozási eszközök, melyek közvetlenül megoldásra hatnának."[79]

A *Huszadik Század* ambiciózus és jó szándékú kutatása ugyancsak kudarcot vallott, amennyiben nem sikerült tiszta vizet öntenie a pohárba a magyarországi zsidókérdéssel kapcsolatban. Mindössze annyit ért el, hogy újragyártotta éppen azokat a problémákat, melyeket inkább megoldani volt hivatott. A szerkesztők végül úgy döntöttek, hogy a jövő történészeire hagyják az értelmezés terhes feladatát, akiknek vélhetőleg már több tapasztalati bizonyíték áll majd rendelkezésükre a kérdés tudományos megítéléséhez. A jelen helyzetben – vonták meg szerényen a mérleget – „Természetesen nem a kérdés végleges tudományos tisztázása vagy megoldása volt itt a cél, hanem csak az, hogy élményeket, gondolatokat, megfigyeléseket, megpendítéseket, javaslatokat gyűjtsünk össze oly emberek részéről, akik ezt a problémát őszintén átérzik. Ez a célunk, úgy látjuk, teljesen sikerült".[80]

Azzal, hogy a zsidókérdés feltárásának és megoldásának gondját a jövő történészeire testálta, a lap szerkesztősége nem pusztán saját vereségét látta be. Mindez annak felismerését is jelentette, hogy a konfliktust mozgató ideológiai érdekek leképezése meghaladja a tárgyilagos, szenvtelen módszerekkel operáló társadalomtudományi kutatás lehetőségeit. Ugyanakkor ez a beismerés egyenlő volt a felelősség szokatlan elhárításával is, illetve a képzelőerő csődjéről árulkodott a kiváltságos megfigyelők és tudományos szakértők körében. A zsidókérdés ugyanis önmagában nem akadályozta meg a város lakosságának nagy részét képező egyszerű embereket abban, hogy a pragmatikus együttműködés szellemében éljenek tovább egymás mellett. A kortárs tömegkultúra és a kommersz szórakoztatóipar számtalan példával szolgált arra, hogyan lehet ötletesen hozzányúlni ezekhez a látszólag érinthetetlen és megoldhatatlan kérdésekhez. Voltaképpen azt is lehetne mondani, hogy ezeken a területeken fejlődtek ki azok a társadalmi antitestek, melyek védettséget biztosítottak a zsidókérdést éltető dogmák és esszencialista előítéletek ellen. Az is igaz viszont, hogy ezek a népszerű kulturális tevékenységek a maguk módján szintén kerékkötői voltak a tisztes társadalom zavartalan működésének, hiszen nem biztosíthatták azokat a stabilizáló, intellektuális alapokat, melyektől úgy általában egy életképes megoldást lehetett volna várni. Ezek a praktikák nem politikai értekezésekkel, tudományos felmérésekkel és történelemelméletekkel, hanem a humor, a paródia és a kiforgatás eredendően ingatag eszközeivel szálltak síkra a zsidókérdéssel szemben.

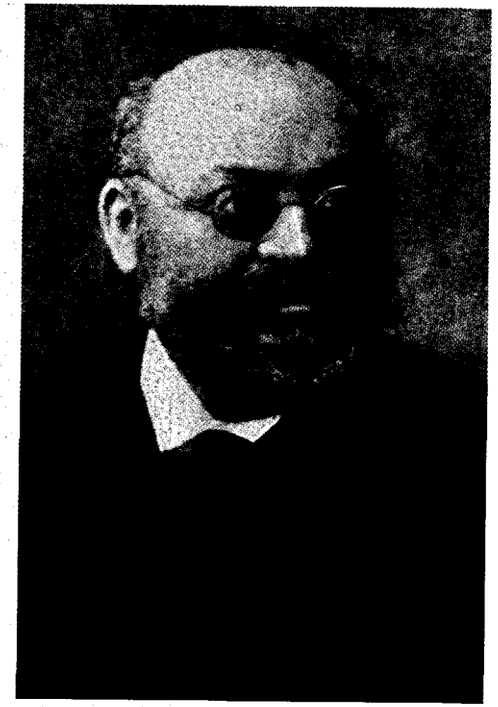
3

WAHRMANN MÓR: „ZSIDÓ FŐKONZUL BUDAPESTEN"

Wahrmann Mór temetése

Budapest polgárai 1892. november 29-én egy gondosan megtervezett, a századvégi monarchia grandiózus, színpadias ízlését hűen tükröző állami temetés szemtanúi lehettek.[1] Tiszteletüket Wahrmann Mór, a magyar országgyűlés első zsidó képviselője előtt róhatták le, aki több mint negyed századon át szolgálta Lipótváros érdekeit a parlamentben.[2] Wahrmann váratlan halálára a nemzeti sajtó méltató cikkek áradatával reagált. A kiemelkedő politikust, gazdag bankárt, a budapesti neológ hitközség elnökét a beilleszkedett magyar zsidó eszményképeként állították be a lapok. „A hazai zsidóság – jelentette ki a liberális *Pesti Hírlap* – mintegy vezérét és vezetőjét bírta Wahrmann Mórban."[3] Wahrmann élete azonban nem csak a zsidó közösség számára jelentett követendő példát: személyében a magyar liberalizmus emblematikus figuráját és az Osztrák–Magyar Monarchia alkotmányos szerkezetét létrehozó 1867-es kiegyezés egyik atyját tisztelte a közvélemény.

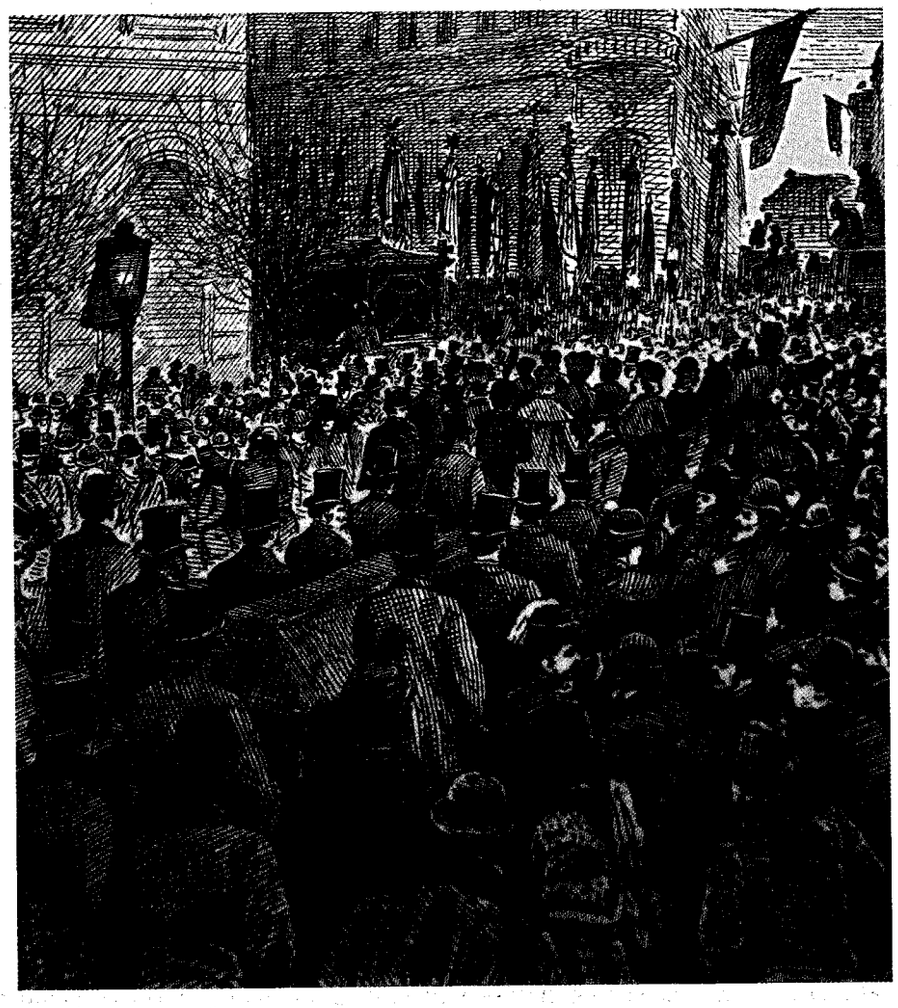
Wahrmann gyászszertartására a budapesti zsidó hitközség égisze alatt került sor, amely egyként magára vállalta illusztris elnöke temetésének megszervezését. Ennek dacára Wahrmann politikusi rangja miatt az ünnepséget nem lehetett a hagyományos zsidó temetési szertartás keretei közé szorítani. Az eseményből egyfajta nagyvárosi látványosság kerekedett, amelynek kiötlői mesterien ötvözték a zsidó vallási motívumokat a világi politika jelképeivel. November 29-én kedden reggel a város óriási színpaddá lényegült át, melynek deszkáin a nemzeti gyász rituális előadása egy aprólékosan koreografált forgatókönyv szerint zajlott le. A Lipótváros összes középületére és számos magánházára fekete zászlót tűztek a kerület elhunyt képviselője tiszteletére. Az utcai lámpákat fekete lepellel takarták le, a kirakatok előtt lehúzták a redőnyt vagy behajtották a zsalugátereket; a tömeget a gyászmenet kijelölt útját kétoldalt biztosító, díszegyenruhás lovas rendőrök tartották féken.



Wahrmann Mór ünnepi portréja, 1892

Wahrmann koporsóját a budapesti zsidó hitközség vezető tisztségviselői díszőrség kíséretében vitték otthonából a hatlovas halottaskocsihoz. A gyászmenetet lovas rendőrökből álló osztag vezette fel. Szorosan a nyomukban haladtak a jótékonysági és szakmai intézmények szép számban megjelent képviselői, majd háromhintónyi hivatalos koszorú a politikustársak és barátok adományai jóvoltából. A halottaskocsi mögött vonuló gyászolók között a családtagok mellett feltűntek a kor vezető politikusai is, „vallási és felekezeti különbség nélkül".[4] Mindösszesen nem kevesebb, mint negyvenezer ember csatlakozott a hivatalos gyászmenethez, amely egy időre megállt a talpig feketébe öltöztetett Dohány utcai zsinagóga előtt. Itt a rabbi imát mondott, majd a zsinagóga kórusa elénekelt egy zsoltárt, aztán a gyászmenet a Kerepesi úti zsidó temető felé indult, ahol a végtisztességet a legközelebbi hozzátartozók szűk köre adta meg Wahrmannak. Az elhunyt egyik közeli barátja és egykori politikai vetélytársa, Falk Miksa olyan megrendítő halotti beszédet mondott, hogy a sír körül nem sok szem maradt szárazon.

Wahrmann temetése több volt, mint a dualizmus korának egyik legsikeresebb politikai karrierje előtti nyilvános tisztelgés. A XIX. századi magyar liberalizmus hattyúdala zengett el itt – azé a liberalizmusé, melyet jobbról egyre kíméletle-



Wahrmann Mór temetési menete, 1892

nebbül szorongattak az egyházi és antiszemita tömegmozgalmak. Az esemény a liberális párt sarokkövének számító, a letűnőfélben lévő század utolsó negyedében a magyar politikai közvélemény többsége által is vallott haladó alapelvek összegzését és végjátékát jelentette. Szűkebb értelemben a temetés ürügyet adott a liberális párt által nemrégiben elfogadtatott, nagy vitákat kavart szekularizációs törvények közszemlére tételéhez, melyek évekre meghatározták a politikai csatározások frontvonalait. Wahrmann személye különösen fontos szimbolikus jelentéssel bírt a megállapodott liberális rend számára a judaizmusnak egyenlő jogállást

kiharcoló, úgynevezett recepciós törvény fényében, amit joggal tekintettek az új rendelkezések megkoronázásának. Nem is tett senki kísérletet arra, hogy elmismásolja a temetést végigkísérő mögöttes politikai mondanivalót. A *Vasárnapi Újság* képes családi magazin szerkesztői cikke alig egy héttel a szertartást követően kimondta:

> a vallásfelekezeti villongások és kiélesedő ellentétek napjaiban szinte jelképes erővel bírt az a részvét, midőn nyilvános életünk ezen veterán alakjának végtisztességénél a kormány tagjaitól kezdve az állami és nemzeti élet minden ágának és testületének tisztviselői megjelentek s maga a máskülönben kevésbé érdeklődő néptömeg is sietett, hogy részvétét megjelenésével kifejezze.[5]

A *Vasárnapi Újság* reménykedő politikai üzenetét a temetést követően százával megjelent nekrológok visszhangozták, melyek vezérmotívumai már a Wahrmann halálát követő hétfőre összehívott különleges parlamenti ülésen is elhangzottak. Hegedűs Sándor, aki az évekig Wahrmann vezette költségvetési bizottság nevében szólalt fel, az elhunyt kivételes gazdasági és pénzügyi képességeit ecsetelte, majd kijelentette:

> Ő nemcsak gyakorlati üzletember volt, hanem tudományos képzettséget párosított ezzel. [...] Lelkiismeretessége, buzgalma, szakértelme egyaránt igazán bámulatra méltó volt. [...] És különösen szerencsésnek tartom működésében azt, hogy az összhangot a gyakorlati élet és a tudományos emelkedettség közt senki sem tudta oly szépen létesíteni, mint ő. Így soha eszme és elv nélkül nem járult gyakorlati rendszabályokhoz és soha eszmét és elvet nem pártolt gyakorlati jelentőség nélkül.

Eötvös Károly, az ellenzéki Függetlenségi Párt tagja, aki annak idején a tiszaeszlári per zsidó vádlottjait védte, Wahrmannt elsősorban a budapesti zsidó hitközségben szerzett érdemeiért méltatta, míg Apponyi Albert gróf a főváros magyar nyelvűvé tételében vállalt példás szerepe előtt tisztelgett.[6]

A beszédek mindegyike életnagyságúnál ölesebb termetű figuraként mutatta be Wahrmannt, aki jelleme puszta erejénél fogva képes volt felülkerekedni a liberális állam egységét fenyegető visszásságok tömkelegén. A gazdasági pragmatizmust a politikai idealizmussal, a magyar nemzeti érdekeket a dualizmus szempontjaival sikeresen összeegyeztető Wahrmann a liberális vezető eszményképe lett, melyhez a politikai arénában serénykedő jogalkalmazók egyre kevésbé tudtak felnőni. Wahrmann legnagyobb és legtöbbet idézett érdeme viszont mégis-

csak abban állt, hogy zsidóként és magyarként összhangot tudott teremteni e két identitás között. Az egyik képviselő, aki Wahrmann politikai ellenfeleként mutatkozott be, úgy fogalmazott, hogy a zsidó elit egyik tagja sem volt képes Wahrmannhoz hasonló mértékben „egyeztetni, mondhatnók egybeolvasztani az igaz, őszinte szeretetet hazájához kozmopolitizmussal vádolt felekezetéhez való ragaszkodásával".[7]

Talán nem meglepő, hogy a Wahrmann nevével fémjelzett megbékélés témáját a magyar zsidó sajtó adta elő a legáradozóbb hangon. A *Magyar Zsidó Szemle* értékelésében Wahrmann személyében „a magyar zsidóság minden jellegzetes vonása, lelkesülés az államszeméért, a polgári jólét kiépítésének törekvése, szabadelvűség, tiszta vallásosság" testesült meg.[8] Wahrmann eltávozása az *Egyenlőség* című zsidó hetilap szerint a magyar társadalom minden csoportja számára veszteséget jelentett: „Politika, tudomány és művészet, kereskedelem és ipar, társadalom, humanizmus velünk együtt gyászolja a nyugvóra tértet. És ha számos jótékonysági egylet megadta jótevőjének, a politikai élet vezéremberei dolgos munkatársukat, a kereskedelem és ipar vezetőjét, a tudomány és művészet pártfogóját, a felekezeti élet már positiojánál fogva is vezérlő tűzoszlopát szintúgy méltányolták és majd tüntető elismeréssel kísérték utolsó útjára."[9]

A fenti idealizált arcképek legfeljebb futó hasonlóságot mutatnak az igazi politikussal, aki több mint negyed századon át a magyar közélet központi figurája volt. A rengeteg nekrológ – akárcsak a temetés – nem annyira magáról Wahrmannról szólt, mint inkább arról, hogy a magyar liberalizmus ideológiája milyen képet kíván magáról festeni. Már a gyászszertartás grandiózussága is mintha azt próbálta volna bizonyítani, hogy a rendszert meghatározó normatív eszmények és a politikai realitások között tátongó szakadékot igenis át lehet hidalni. Erre a szakadékra utal igen pontosan a történész Andrew Handler, amikor arra hívja fel a figyelmet, hogy „a XIX. század magyar zsidósága helyzetének megértéséhez talán semmi nem ad annyira csalóka fogódzót a kezünkbe, mint a politikusok és társadalomfilozófusok írásai, beszédei".[10]

Ezzel együtt mégis hiba lenne Wahrmann temetésében pusztán politikai színjátékot vagy a tömegtájékoztatás cinikus manipulálását látni. Ha túlzó színekkel is, de a szertartás és az azt kísérő jellegzetes retorika azokat a jelképes kategóriákat vonultatta fel, melyek nélkül a XIX. század végén egyszerűen nem lehetett a zsidó politikai identitás megszületéséről és megértéséről beszélni. Wahrmann példáján az is bemutatást nyert, hogy milyen feltételek mellett bukkanhatott fel az a zsidó én a nyilvánosság színpadán, amely a magyar liberalizmusnak köszönhette létét, de a városi tömegkultúra táptalaján talált igazán magára. Valójában Wahrmann nem azért válhatott emblematikus figurává, mert felül tudott emelkedni a magyar liberalizmus ellentmondásain, hanem éppen azért, mert ezeket a kettősségeket kortársainál érzékletesebben és tudatosabban tudta megjeleníteni saját személyiségében. Politikai pályafutása tehát egyszerre jelképezte annak a liberális világnak a lehetőségeit és korlátait, amely 1867-tel vette kezdetét, és többé-kevésbé egészen az Osztrák–Magyar Monarchia 1918 októberében bekövetkezett bukásáig fennmaradt.

A magyar liberalizmus paradoxonjai

A befogadó társadalom Wahrmann sírja fölött előadott narratíváját egyből támadások érték a liberális intézményen kívülről. Mint azt előre sejteni lehetett, a legtöbben azt kifogásolták, hogy nem helyénvaló az állam részéről egy közönséges zsidó politikust saját halottjának tekinteni, mivel ezt a nagy tisztességet rendesen csak össznemzeti szinten kiemelkedő személyiségeknek szokták megadni. A konzervatív katolikus *Magyar Állam* a lehető legnyíltabban fogalmazta meg véleményét egy szerkesztői cikkben, azt hangoztatva, hogy Wahrmannt aligha lehet egy napon említeni olyan nagy politikai elmékkel, mint Andrássy Gyula volt miniszterelnök, vagy Baross Gábor neves közlekedésfejlesztő, akik hasonló köztemetésben részesültek 1890-ben, illetve 1892-ben. A cikkíró szerint a mostani szertartás színpadán nem a magyar értékek, hanem a zsidó érdekek védelme zajlott. „Kitűnik ilyenkor – vonta le a tanulságot a szerző –, milyen voltaképpen ez a híres liberalizmus: zsidóliberalizmus!"[11]

Wahrmannak a magyar nemzeti panteonba való felvételét többnyire visszafogottabb és inkább csak közvetett módon érvényesülő rosszallás kísérte. Erre különösen érdekes példával szolgált a *Neue Freie Presse* bécsi liberális lap, amely soha nem mulasztotta el az alkalmat, hogy kínos helyzetbe hozza a magyar politikai elitet. Az egyébként tiszteletteljes nekrológ végére biggyesztett utóiratban a cikk szerzője a Wahrmann halála alkalmából a magyar alsóház fölé vont fekete lobogó *méretét* pécézi ki. Ez a zászló, mint a cikkből kiderül, kisebb volt, mint amit Rudolf királyi herceg halálakor rendelt az állam 1889-ben, de annál is, amit a negyvennyolcas hős Irányi Dániel hetekkel korábban bekövetkezett halálakor vontak fel. A Wahrmann kiérdemelte szerényebb gyászlobogó csak azt jelenheti, hogy a képviselő emléke nem tarthat igényt akkora köztiszteletre, mint Rudolfé vagy Irányié – vélte az osztrák újságíró. Úgy tűnik, hogy az incidenst minden kicsinyessége ellenére komolyan vette a liberális vezetés. Amikor Bánffy Dezső házelnök tudomására jutott a dolog, „felelősségre vonta az illetékes tisztviselőt, értésére adva, hogy antiszemitizmusnak a legapróbb jelét sem tűri el, és elrendelte, hogy egy nagyobb méretű zászlót kell felvonni".[12]

Az ilyen epizódok újra és újra ráirányították a figyelmet a zsidók magyar közéletben elfoglalt helyével kapcsolatos alapvető, megoldatlan kérdésekre, melyek a pártvonalakon túlmutatva ugyanolyan fejtörést okoztak a liberálisoknak, mint a konzervatívoknak és az antiszemitáknak. Milyen politikai szerep háruljon a zsidóságra a liberális államban? Milyen feltételek mellett jelenhetnek meg a zsidók zsidó mivoltukban a közéletben? Legalábbis elvben ezek a dilemmák okafogyottá váltak az emancipációval, amely papíron abszolút jogi és politikai egyenlőséget biztosított a zsidóság számára. Teljes jogú polgárként a zsidók vélhetőleg egyenlő mértékben férhettek hozzá a semleges és átlátható közszférához, ahol más polgárokhoz hasonló módon és hasonló feltételekkel fejthették ki nézeteiket, érvényesíthették érdekeiket. A liberális ideológia fogalomrendszerében nem volt, nem is lehetett értelme elkülönült zsidó politikai identitásról beszélni, hiszen a zsidó állampolgárokat *per definitionem* megkülönböztethetetlennek kellett tekinteni az állami lét szempontjából.

A gyakorlatban azonban a semleges közszféra ideálja nem volt több puszta fikciónál, és a zsidó polgár sosem tett szert átlátszó, jelöletlen személyiségre a modern magyar állam szemében. Megbélyegzettsége valójában a liberális társadalom kimondatlan, vállalhatatlan ténye maradt, ez pedig sosem csillapodó feszültségeket szült a hivatalos ideológia és a mindennapi gyakorlat között. A problémára az volt a megoldás, hogy a zsidó identitás és másság minden megnyilvánulását elfojtották a közéletben.[13] A hétköznapi kultúrában ezzel szemben a zsidó másság nemhogy nem rejtőzött el szemérmesen, de nagyon is szégyentelenül szem előtt maradt. A zsidó karakter szatirikus ábrázolása nélkülözhetetlen eleme lett a tömegszórakoztatásnak, a kommersz kultúrának és természetesen az egész fővárost elárasztó zsidóvicceknek. Hovatovább a közéletben sem lehetett otthonosan mozogni úgy, hogy ne botoljék az ember lépten-nyomon zsidóábrázolásokba, melyekben ugyanakkor az esetlegesség vagy a rögtönzés legkisebb jele sem volt fellelhető. Ezek az ábrázolások egy mélyen beidegződött reflexek mintájára működő protokollnak engedelmeskedtek, ami azt is szabályozta, hogy milyen fajta nyilvános megjegyzéseket szabad tenni a zsidókról és milyenek nem megengedhetők.

Egy zsidó főkonzul Budapesten

Talán egy ember sem alkalmazta ezeket az íratlan szabályokat ügyesebben, mint Wahrmann, aki pályafutása java részében a politika és a kulturális élet színpadán mesterien játszotta az ízig-vérig bennfentes és az örökös kívülálló kettős szerepét. Egy előadóművész tökélyre vitt tehetségével mozgott a legkülönbözőbb tár-

sadalmi kulisszák között, bármikor váltani tudott az egyik kulturális hangnemről a másikra, sőt egyszerre két hangfekvésben is meg tudott szólalni. Nem csoda, hogy egész életében inkább szellemességéről és humoráról, semmint emelkedett közéleti megnyilvánulásairól volt ismert. A kor meghatározó vicclapja, a *Borsszem Jankó* például azzal adózott szakmai kiválósága előtt, hogy Wahrmann szájába adta saját nekrológját. „Hiszen fölségesen szép volt az az emlékbeszéd, amelyet Falk Miksa mondott rólam – mondatja Wahrmannal saját temetésével kapcsolatban az ő hamisítatlan, jellegzetes stílusában a lap –, de nem tehetek róla, az én ízlésemnek mégis jobban megfelelt volna az a beszéd, amelyet én tartottam volna ő róla."[14] Wahrmann szakavatott ismerője volt a vicc műfajának. Előszeretettel nyúlt a humor kétélű fegyveréhez, ha ki akarta húzni a szőnyeget a hivatalos ideológia lába alól, hogy annál élesebb megvilágításba helyezze a töredezett politikai kultúrában lavírozó zsidóság valódi helyzetét. Az ő nevéhez fűződik a zsidó közélet témájában valaha kitalált legszellemesebb aforizma. A „zsidó főkonzul vicc" néven elterjedt adománál nem is találhatnánk megfelelőbb kiindulópontot e szerfölött bonyolult probléma boncolgatásához.

Az 1890-es évek fővárosában közkézen forgó vicc a kérdés-felelet klasszikus sémáját követi, Kohn nevű alanya pedig a zsidó főhős őstípusát testesíti meg. A kérdés: „Miért támogatja Kohn a zsidó állam létrehozását Palesztinában? – A válasz: – Hogy zsidó főkonzul lehessen Budapesten."[15] Felszínes értelemben a vicc a magyar zsidóság híres hazafiságát és a magyar kultúra iránti túlbuzgó odaadását figurázza ki, meglehetősen szellemesen. A vicc eredete azonban konkrétan az 1870-es évek politikai kontextusáig nyúlik vissza, amikor is Istóczy Győzőnek és követőinek hála merőben új fajta politikai antiszemitizmus ütötte fel a fejét a magyar közéletben. Istóczy egy személyben volt felelős a zsidókérdés elmérgesedéséért, ugyanis ő kezdte először követelni az 1867-es emancipációs törvény hatályon kívül helyezését és a zsidóság fizikai kiutasítását Magyarország területéről. A zsidó államra tett célzás forrása Istóczy egyik hírhedtebb parlamenti beszéde, melyben a zsidókérdés megoldására azt indítványozta, hogy a zsidókat kényszeríteni kellene a Palesztinába való kivándorlásra.

A javaslatra éppen Wahrmann vágott vissza a legemlékezetesebben. A vicc több változata is keringett a századforduló környékén,[16] ezek közül talán az alábbi a legmegbízhatóbb. Wahrmann bejáratos volt a befolyásos katolikus egyházfi és jó barát, Haynald Lajos érsek házába, akinek teadélutánjain rendszeresen tiszteletüket tették a kor főméltóságai. Egy ilyen összejövetel alkalmával szóba került Istóczy nemrégiben elhangzott parlamenti beszéde a zsidók palesztinai deportálásáról. „Ha meglesz Zsidóország, minden zsidónak oda kell mennie – fordult Haynald évődve Wahrmannhoz. – Neked is, Móric. Bármilyen nagy hazafi vagy is.

– Nem megyek én. Nem tudok én máshol élni, csak itt – felelt Wahrmann. – És ha muszáj menni? – kötötte az ebet a karóhoz a házigazda. – Ha muszáj – vágott vissza a politikus –, akkor megyek én is. De remélem, lesz ott akkora befolyásom, hogy rögtön kineveztethetem magamat budapesti követté."[17]

Wahrmann éles eszű válaszának igazi jelentősége abban állt, hogy új megvilágításba helyezte az Istóczy-féle antiszemitizmus szűkebb értelemben vett ideológiáját azzal, hogy a zsidókérdés kulturális következményeire irányította a figyelmet, melyek immár a politikán túlterjeszkedve Haynald szalonjába és a társasági élet más hasonló intim zugaiba is beférkőztek. Wahrmann felvetése, miszerint ebben az esetben Palesztina zsidó főkonzuljaként térne vissza Budapestre, több volt holmi furfangos, a saját korábbi státuszát visszakövetelő trükközésnél: tulajdonképpen arról szólt, hogy mint magyar zsidó milyen feltételek mellett hajlandó saját önazonosságát újratárgyalni. Amikor elfogadta egy hipotetikus zsidó állam lehetőségét, ezzel hallgatólagosan beismerte, amit a zsidókérdés szószólói mindig is fennhangon hirdettek, nevezetesen hogy a judaizmus nemcsak egy vallás, de egy etnikai és politikai hovatartozás kollektív és tudatos vállalása is egyben. A nemzeti identitás esszencialista felfogásának visszautasítása Wahrmann részéről gyakorlatilag egyet jelentett azzal, hogy kivonul a magyar politika állandó ostrom alatt álló hadszínteréről, ahol a zsidókat, ha nem is *de jure*, ám *de facto*, továbbra is idegeneknek tekintették. Ezért az engedményért cserébe azonban alanyi jogot formált arra, hogy akár a bennfentes, akár a kívülálló szerepében is, de Budapesten élhesse le életét, és ott szabadon, saját kreatív elképzelései szerint alakíthassa ki önnön identitását.

Wahrmann Mór mint zsidó nagykövet Budapesten *Borsszem Jankó*, 1878. június 23.

A zsidó főkonzul vicc bizonyos értelemben – és kimondatlanul – akár a századvégi magyar-zsidó szimbiózis alapmetaforája is lehetett volna, hiszen egyidejűleg különböző szimbolikus és analitikai síkokon működött. A legnyilvánvalóbb síkon zseniálisan felforgató újragondolása volt az emancipáció liberális eszményének, amely a századforduló táján még meghatározó mértékben alakította a zsidó asszimilációról szóló központi narratívákat. Leleményes paródiáját adta a zsidó hivatalosság idealizált önképének, amely a retorikát a valósággal összetévesztve nem volt hajlandó számot vetni a liberális politika fonákságaival. Egy másik szinten azonban vakmerő gondolatkísérletet is jelentett, amely a humor hagyományosan utópisztikus eszközeivel próbálta meg új értelmezésben látni a zsidóság és a politika viszonyát a XIX. századi nacionalizmus megváltozott feltételei közepette. Nem társadalmi, hanem kifejezetten kulturális definícióját állította fel a zsidó identitásnak, mintegy megkerülendő a zsidókérdésből adódó halálos és feloldhatatlan ellentmondásokat. A legáltalánosabb szinten viszont a zsidó főkonzul vicc iskolapéldája volt annak a műfajnak, amit Kenneth Burke „reprezentatív anekdotának" nevez, amennyiben egy elvont modellben képezte le a zsidók és nem zsidók közötti társadalmi viszonyokat. Burke definíciója szerint a reprezentatív anekdota a társadalmi valóság sűrített vagy lepárolt esszenciája, a formális realizmus minden igénye nélkül – „jellegét tekintve egyfajta összegzés [...], melyben az emberi viszonyok szálai látványosan futnak össze".[18]

Mint reprezentatív anekdota, a zsidó főkonzul vicc tehát egy olyan tapasztalati világot modellezett, melynek belső logikája sokkal inkább hasonlított egy vicc működési mechanizmusára, semmint a politika ideologikus képleteire. Azt sugallta, hogy a társadalmi viszonyok és a kollektív tapasztalat világában a zsidók ténylegesen egy nem létező nemzet által delegált főkonzul minőségében ténykednek, jogállásukat nem hivatalos szabályok és hallgatólagos konvenciók határozzák meg. Ebben a világban a zsidó felváltva játssza a bennfentes és a kívülálló, az őshonos polgár és a jövevény szerepét, attól függően, hogy éppen milyen környezetbe csöppen az adott pillanatban. Lehet, hogy státusza kettősségét formálisan sem a politika, sem a jog nem ismerte el, mégis mélyen beivódott a társadalom informális kulturális jelrendszerébe. Éppen ezért válhatott a zsidó témák ábrázolása ennyire kényes kérdéssé, amit folyamatosan felügyelni és szabályozni kellett. A hivatalos politikában, a jobb körökben, a magas kultúra birodalmában a zsidó egyenlő-

ség formális alapelve diadalmaskodott, és a kollektív zsidó másság, de még az egyes személyek zsidó származásának említése is szalonképtelennek, ezért szigorúan tilosnak minősült. Ezzel szemben a tömegkultúra, különösen a kommersz szórakoztatóipar és a humor világa nemcsak eltűrte a zsidó másság ecsetelését, de kimondottan bátorította, s ezzel a téma minden további akadály nélkül rivaldafénybe kerülhetett.

A zsidó kérdés mindennapi megnyilvánulásai

A fent vázolt kettősségen alapuló kulturális rendszer egyik legszembeötlőbb vonása nem hivatalos jellegében rejlett. Nem léteztek ugyanis nyilvánosan elfogadott kódok vagy receptek, melyek előírták volna, milyen határok között lehet egy zsidóábrázolást ildomosnak tekinteni. Ezt a kérdést a rögzült kulturális reflexek bonyolult rendszere szabályozta, amit az alvilág kimondottan tilalmas levegője lengett körül. A témát nem lehetett nyíltan felvetni és taglalni úgy, hogy az ember ne rántotta volna le a leplet a liberális status quo ideológiai következetlenségéről, ne adj isten képmutatásáról. A századvégi kulturális kompetencia magától értetődően feltételezte, hogy a beszélő tökéletesen ismeri a zsidó témával kapcsolatos megnyilatkozás minden rejtett szabályát.

Aki nem volt jártas a kód használatában, netán szándékosan fittyet hányt neki, annak ugyancsak súlyos következményekkel kellett számolnia. Nagy Lajos neves naturalista író saját bőrén tapasztalta meg ezt, amikor rá kellett jönnie, hogy kezdetben éppen azért nem sikerült betörnie a főváros irodalmi köreibe, mert nem volt tisztában a zsidók irodalmi ábrázolásának íratlan szabályaival. Egy ízben egy novella kéziratát nyújtotta be a *Nyugat*nak, melyhez egy Király utcában lakó lengyel zsidó bevándorló család élete adta az ihletet. Az elbeszélés az átlagos alsó középosztálybeli budapesti zsidó család összetett nyelvi szokásairól és kulturális szerepcseréiről kívánt képet adni. A szerző legnagyobb megrökönyödésére és felháborodására az írást szigorúan meghúzva közölte a lap. Osvát Ernő, a *Nyugat* befolyásos főszerkesztője egyoldalúan kivett a szereplők zsidó származására és a miliő etnikai meghatározottságára vonatkozó minden egyes utalást a szövegből, sőt még a mű eredeti címét *(Schvarczék)* is átjavította *(Este van)*, hogy abból se lehessen a zsidó tematikára következtetni.[19] A kortárs irodalmi berkekbe való bekerülés e fájdalmas epizódja is azt igazolja, hogy a zsidókérdés politikai ördögét még a legfeddhetetlenebb és legjobb szándékú irodalmi intézmény lelkéből sem lehetett kiűzni.[20]

A zsidó identitás legitim és elfogadhatatlan ábrázolásai közötti ingoványos terület valóságos aranybányának bizonyult Budapest humorgyárosai számára. Nem túlzás azt állítani, hogy a budapesti zsidó humor lételemét találta meg abban az ellentmondásos közegben, melyben a zsidó egyszerre volt egyenlő és megkülönböztetett a társadalom szemében. A problémát lenyűgözően takarékos eszközhasználattal ragadja meg a *Borsszem Jankó* egyik karikatúrája, melynek közvetlen tárgya a vegyes házasságból született gyermekek közös dilemmája, ám ennél jóval általánosabb tanulságot sugall. „Képzeld, papa, a mama azt mondja, hogy te zsidó vagy! – veti föl a kislány édesapjának, mire az: – Az vagyok, Juliskám. Az nem szégyen. De ne merjél többet mondani!"[21]

Ágai Adolf zsidó humorista ugyanezt a jelenséget gúnyolja ki ugyancsak metsző éllel az *Utazás Pestről-Budapestre 1843–1907* című sorozatának egyik darabjában. A kommersz budapesti szórakozás lehetőségeit bemutató esszében Ágai kaján megjegyzések céltáblájává teszi a zsidó középosztály reakcióját az orfeumokban és zeneszalonokban oly népszerű zsidóparódiák láttán. „Különös – tűnődik a szerző –, amíg a magyar nyelven figurázzák ki izraelita honfitársunkat színen, írásban vagy rajzban: nagy az ő panasza. De mikor a bizonyos Szerecsen-utczai, vagy »ingvári« (olv. ungvári) lengyelzsidós beszédben, tánczban s tagfintorokban kerül elibe: nagyokat tud mulatni rajta."[22] Ágai tehát meglepődést színlel, amikor mintegy rádöbben a zsidó elit képmutatására, melynek tagjai szemmel láthatólag buzgón tagadják meg önnön zsidóságukat a hivatalos kultúrában, miközben nagyon is hajlandók kinevetni a népszórakoztatás intézményeiben – ám ez a megrökönyödés nemcsak művi, de retorikai természetű is. Ágai ugyanis tökéletesen tisztában volt a századvégi Budapest nyilvános zsidóábrázolásait korlátok közé szorító kulturális kód szabályaival, és olvasói – akik nem kevésbé voltak járatosak e kód használatában – minden további nélkül magukra ismerhettek ebben az orfeumi közönségben. Kivétel nélkül mindegyikük afféle zsidó főkonzul volt Budapesten, aki alaposan elsajátította az önértékelés és önmegjelenítés művészetét a közszférában.

A közéletben kötelező zsidó öncenzúra sokszor szült visszásságokat, kivált a politikában. Amikor 1884-ben az alsóház nyilvánosan elítélte az antiszemitizmust azt követően, hogy tizenhat antiszemita jelölt bekerült az országgyűlésbe, a zsidó képviselők feltűnő módon kiszálltak a disputából. A *Magyar Zsidó Szemle* a következő szavakkal üdvözölte döntésüket: „A házban ülő zsidó képviselők elég tapintatosak voltak a felirati vitán való részvételtől tartózkodni, és elég önérzetesek az »antiszemita« urakkal szóba se állani."[23] A nem beavatkozás stratégiája folytatódott 1895-ben, a sokakat megosztó recepciós törvény parlamenti vitájának záró szakaszában is.[24] Az alsóház tíz zsidó képviselője, köztük maga Wahrmann is megfogadta, hogy nem fog külön felszólalni az ügyben, inkább kollektíve a liberális vezetésre bízzák érdekeik képviseletét. A döntést azzal támasztották alá,

hogy a judaizmus jogi értelemben vett recepciója (azaz a hivatalos vallás rangjára emelése) nem a zsidó egyház szűkebb érdeke, hanem egy egyetemes liberális alapelv érvényesülésének kérdése, és mint ilyen a magyar liberális politikusoktól remélheti leghathatósabb képviseletét. A küldöttek tartózkodásának azonban volt egy mélyebb oka is: a rég ismert félelem, hogy a közvélemény szemében riadalmat kelthet, ha a zsidóság kollektíve lép fel saját érdekei védelmében. A *Magyar Zsidó Szemle* tudósítója így számolt be az eseményről: „A zsidóhitű képviselők és főrendeknek a felszólástól való tartózkodását én azért úgy fogtam föl, hogy attól tartottak, ha mint zsidók e kérdéshez szólanak, szavaikat úgy foghatná fel az ország, mint az egész hazai zsidóság nézetét; ennek kifejtésére pedig nem érezték magukat hivatottnak."[25]

A tapintat kódexe

A fenti, vaktában kiválasztott epizódok jól mutatják, hogy a zsidó identitás nyilvános képviseletére irányuló minden kísérlet – akár az irodalomban, akár a társadalomban, akár a politikában – milyen szorongásokat, bizonytalanságérzetet váltott ki mindenfelé. A minduntalan megfenekléssel vagy elsüllyedéssel fenyegető, alattomosan csalóka vizeken egy különleges készség birtokában lehetett csak biztonságosan hajózni. Ezt a készséget általában a *tapintat* szóval jelölték. Wahrmannt például dicsérték azért is, ahogy a pártpolitikai konfliktusokat kezelte: „Senki diszkrétebben, tapintatosabban a mi merev pártállásaink keserves keretében e függetlenség díszköntösét nem viselte."[26] A zsidó képviselők, akik távol tartották magukat az antiszemitizmust elítélő 1884-es parlamenti kezdeményezés vitájától, megint csak azzal vívtak ki elismerést, hogy „tapintatból" nem voltak hajlandók vitába szállni ellenfeleikkel. A szó talán legrejtélyesebb, gyakori ismétlődése a tiszaeszlári vérvádhoz kötődik (1882–1883), amikor a vádlottakkal szolidaritást vállaló zsidók szemére hányták, hogy „tapintatlanságuk" provokálta a közvéleményt. Amikor 1882 nyarán a Tokaj környéki zsidók fegyvereket vásároltak, hogy megvédjék birtokaikat az antiszemita vandáloktól, szigorú megrovásban részesültek „tapintatlanságuk" miatt. A *Függetlenség* című antiszemita lap állítása szerint „A legelső tapintatlan eljárás volt, hogy Zakó puskaművesnél tüntetőleg rendelték a fegyvereket. [...] S ha csak ez lett volna az egyetlen tapintatlan eljárás..."[27]

Vajon miért nevezte mindenki „tapintatlannak" a zsidó érdekek és önvédelem eme megnyilvánulásait? Világos, hogy a szót nem a politikából, hanem az etikett világából kölcsönözték. A „tapintatlan magatartás vagy viselkedés" fogalma nem a politikájában élő társadalmat szabályozó, személytelen rendelkezések áthágása utal, hanem a szalonokban, baráti körben és egyéb meghitt közegben elfogadott társasági, udvariassági normák megszegését jelöli. Valójában a zsidók és nem zsidók közötti érintkezés ilyen szempontból legrizikósabb színterét a szakmai körök és a nagyvárosi társasági élet félprivát szférája jelentette, ahol a zsidó résztvevők identitása és társadalmi legitimációja értelemszerűen kétséges vagy legalábbis pontatlanul körvonalazott volt. A zsidóság sikeres társadalmi betagozódásának egyik ellentmondásos eredményeként egyre több alkalom nyílt a zsidók és nem zsidók közötti súrlódásokra és félreértésekre.

Hogy mindez milyen kellemetlen pillanatokat tudott előidézni, azt érzékletesen szemlélteti egy esszé, melyet 1890-ben közölt az *Egyenlőség*. A nemes egyszerűséggel *Zsidók a társaságban* címmel megjelentetett cikk a zsidók oly jól ismert szorult helyzetét mutatja be, amikor egy társaságban a zsidókérdés, netán a zsidók negatívan megítélt jelleme kerül szóba, miközben a jelenlevők vagy nincsenek tudatában, vagy egyszerűen nem tulajdonítanak jelentőséget annak, hogy egyikük a beszélgetés tárgyát képező csoport tagja. A szerző bevallottan azt a célt tűzi maga elé, hogy zsidó olvasóinak gyakorlati útmutatást adjon az ilyen kínos szembesülések esetén követendő magatartást illetően. Véleménye szerint a csendes belenyugvás és a nyílt összetűzés egyaránt szélsőséges reakció, ezért kerülendő. „Valljuk be egész nyíltan – bizonygatja álláspontját a cikkíró –, akadnak zsidók, kik »zsidó«-kérdések fölvetése alkalmával, habár bensőleg nem is valami nagy megnyugvással, de külsőleg mégis egész nyugodtan képesek végighallgatni a »vita« legbántóbb részleteit is, mintha a tárgy őket egyáltalán nem érdekelné." Az ilyen magatartást tehát egyértelműen el kell ítélnünk, hiszen nemcsak erkölcsileg megvetendő, de társadalmilag sem életszerű. Ugyanakkor a szerző elveti a zsidó másság nyílt vállalásának alternatíváját is azon az alapon, hogy megbontja a társadalom harmóniáját. A cikk végkövetkeztetése: „kár volna ily eljárással az ellenkező végletbe esni s ezáltal a társaság fesztelen s jó hangulatára bizonyos terrorizmust gyakorolni. Legyen a zsidó érzékeny, de válogassa meg, hogy hol. Mert jó pajtások közt derült pillanatokban sok minden megjárja."[28]

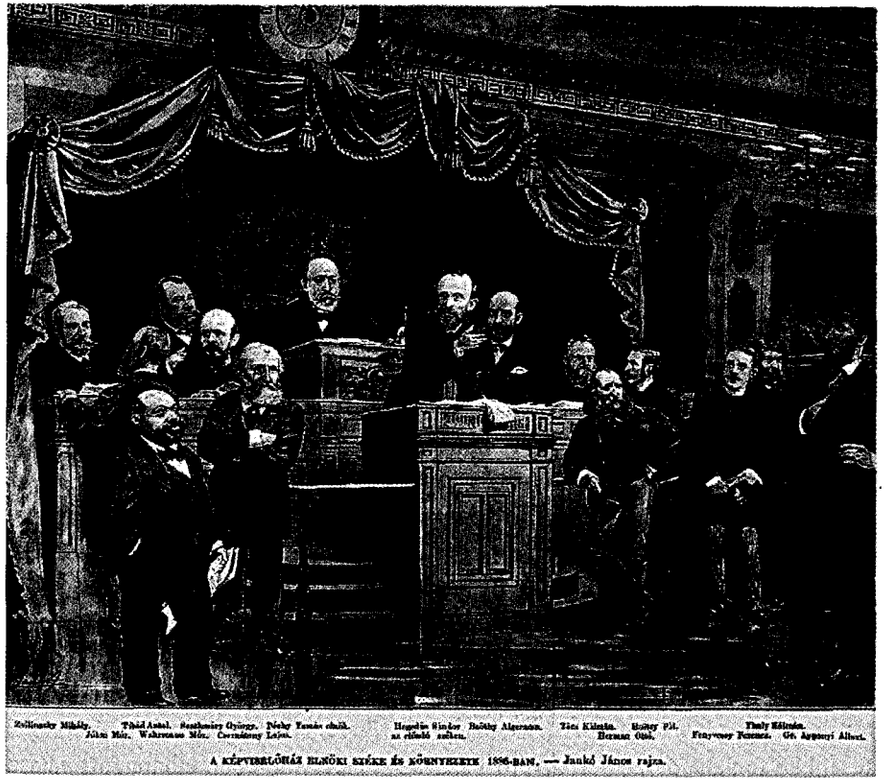
A cikk által javasolt megoldás a zsidók társasági életében óhatatlanul előforduló dilemmák kezelésére természetesen megint csak a „tapintat" hívószavában foglalható össze – abban a nehezen megfogható jártasságban, melynek hiányában a zsidó nem tud megküzdeni az egyenlőség és a másság, az önmegtagadás és az öntudatos fellépés közötti makrancos ellentmondásokkal. A „tapintatos" magatartás konkrét receptjének részletes leírásával persze adós marad az alapvetően didaktikus hangvételű cikk, amennyiben a kerülendő viselkedésmintákra helyezi a hangsúlyt, de nem részletezi, milyen magatartást tartana igazán üdvösnek helyettük. Mindazonáltal érdeme, hogy már a probléma általános felvetésé-

vel is rávilágít a zsidók és nem zsidók közötti mindennapi társasági érintkezés problematikájára. A „tapintat" tehát a sikeres napi életvitel nélkülözhetetlen kellékeként jelenik meg, de az attól tulajdonképpen elválaszthatatlan politikában is ugyanilyen létfontosságú. A „tapintatos" zsidó ebben az összefüggésben nem pusztán az, aki megtanulta, hogyan kell a kínos helyzeteket elkerülni vagy kezelni a nyilvánosság világában. A jelző kiérdemléséhez az is szükséges, hogy flottul eligazodjék a zsidósága illedelmes megfogalmazását lehetővé tévő feltételek között, ehhez pedig el kell sajátítania bizonyos diskurzív készségeket.

Wahrmann/Börzeviczy két arca

A „tapintat" mint tulajdonság mibenlétét annál is nehezebb volt meghatározni, mivel érvényesülésének éppen az a feltétele, hogy gyakorlatilag láthatatlan maradjon. A tapintat egyszerre volt társasági készség és politikai kívánalom – olyan erény, amit zökkenőmentesen, szinte észrevétlenül kellett gyakorolni a napi tettek és a nyilvánosság mezején egyaránt. A tapintatot tehát a mindennapi létezés rendje szerves részeként fogták fel és élték meg az emberek. Talán a nagyközönség szemében ezért tűnhetett a Wahrmannról halála után alkotott idealizált kép „életszerűnek", hiszen semmi meglepő nem volt benne. Wahrmann kimondottan otthonosan mozgott az alsóház klubszerű miliőjében, ahol őszinte népszerűség övezte, és ez ékesen bizonyította a tapintat nehéz művészetében való kifinomult jártasságát.[29] Nem sokkal halála előtt Wahrmann elégedetlenül vetett számot napi parlamenti rutinjával, mely saját elmondása szerint „annyira második természetévé vált, hogy enélkül, főleg most, midőn rosszkedvű s egész állapotával elégedetlen, alig tudna meglenni".[30]

Wahrmann sikerre vitte a politikus szerepét, amit a maga erősen töredezett személyisége legbelsőbb ellentmondásaiból épített fel. Ezek az egymásnak feszülő jegyek az 1893-ban íródott, tiszteletteljes nekrológokból is kiolvashatók a sorok között. Itt érdemes röviden visszakanyarodnunk a méltatásokhoz, hogy alaposabban szemügyre vegyük a „tapintat" jelentőségét a műfaj egyik legavatottabb gyakorlója életének tükrében. A nekrológok többsége nyíltan vallotta vagy legalábbis célzott arra, hogy Wahrmann nem volt átlagos magyar politikus. Többek között nem volt igazán jó szónok, mivel a magasztos eszmék iránt táplált gyanakvása a színpadiasságnak még a látszatától is megfosztotta beszédeit. „Érvelése gyakran csak elmésségé pattogott szét" – jegyzi meg az egyik kommentátor.[31] Wahrmann kerülte a politikai rivaldafényt – állította egy másik méltatója –, jobban szerette „a zajtalan, de sikeres és fáradhatatlan munkának" áldozni magát. Minden pártpolitikai viszályon felül állt, „szíve és okos elméje egyaránt arra terel-



Wahrmann Mór az alsóházban politikustársaival, 1886
(Wahrmann a legszélén áll, a bal oldalon.)
Vasárnapi Újság, 1892. március 27.

te, hogy egyénisége súlyának ne a politika terén keresse érvényesülését, hanem oly foglalkozások körében, ahol e nemes tulajdonságok közreműködése gazdagon és gyakran kamatoz".[32]

Wahrmann személyes indíttatása nagyon is illett a dualizmus kori szenvtelen pénzügyi tanácsadó és szakértő bankár szerepéhez, melyet élete java részében betöltött. Egy sikeres textilkereskedő fiaként sikerült hatalmas saját vagyont felhalmoznia az 1850–1860-as években.[33] A magyar politikai vezetés 1867-ben figyelt fel rá, amikor a bankreformról cikksorozatot tett közzé a liberális lap, a *Pester Lloyd* német nyelvű kiadásában. Wahrmann voltaképpen a zsidó pénzügyi elit érdekeit fogalmazta meg, amikor egy független nemzeti hitelintézet felállítását szorgalmazta, amely biztosíthatná a magyar szektor önállóságát és felszabadulását a bécsi ellenőrzés alól.

A *Pester Lloyd*ban publikált cikkek tematikája csírájában már hordozta Wahrmann későbbi gazdaságpárti politikájának és politikai filozófiájának fő vonásait. Wahrmann programja a liberális modernizáció klasszikus esete volt, egy olyan világnézeté, melynek az ésszerűség, a pragmatizmus és a haladás terén tanúsított mérséklet jelentették az alapjait. Miközben szenvedélyesen pártfogolta a gazdasági növekedés és a magyar autonómia ügyét, Wahrmann ékesszólóan és következetesen védelmezte a dualista berendezkedést, mert úgy látta, hogy az abból fakadó előnyök szolgálják legjobban Magyarország hosszú távú érdekeit, boldogulását. Gazdasági pragmatizmusát és a minden ideológiával szembeni bizalmatlanságát meglepő erővel sűríti össze egyetlen mondatba: „A politikai érdek mindig múló, a közgazdasági érdek pedig állandó; azon hiba, amelyet elkövettünk, politikai téren mindennap jóvá tehető; az a hiba, amelyet közgazdasági tekintetben elkövettünk, évek hosszú során át sem tehető jóvá."[34] Wahrmann a politika világában is éleslátásról, sőt jóstehetségről tett tanúbizonyságot: megérzései majdnem mindig beteljesültek. Az amerikai polgárháború idején, amikor a konfliktus végkimenetele még teljességgel bizonytalan volt, olyan erős meggyőződéssel hitt az északiak győzelmében, hogy unionista kötvényeket vásárolt.[35] Később, 1879-ben egyike volt azon kevés küldöttnek, aki ellenezte Bosznia-Hercegovina bekebelezését, azzal érvelve, hogy a régió feletti teljhatalom erőltetése hosszabb távon nem válik majd az Osztrák–Magyar Monarchia előnyére.

Wahrmann kivételesen következetes politikai hitvallását mindennél érzékletesebben foglalja össze a lipótvárosi szavazók előtt 1884-ben elhangzott választási beszéde. A magasröptű eszméket a pragmatikus megfontolásokkal elegyítve olyan hangot ütött meg, amely kiszámíthatóan nyitott fülekre talált a választókerület javát kitevő, a magyar zsidó kereskedelmi osztály színe-javát képviselő hallgatóságban. Wahrmann egy olyan pillanatban vette szárnya alá a liberalizmust, amikor ádázul ellenszegült neki az egyre inkább polarizált európai politika, melyben a reakciós konzervatív erők kerültek szembe a szocialista és anarchista mozgalmakkal. A végletek csapdáját mindig óvatosan kerülő szónok az 1840-es évek liberális küzdelmeit idézte fel mint a magyar haladó szellemi törekvések igazi letéteményesét, melyek jogi és alkotmányos értelemben is az 1867-es kiegyezésben nyerték el gyümölcsüket. Elutasította a kortársi vélekedést, miszerint a liberalizmus és a parlamentáris demokrácia csillaga leáldozóban lenne, jóllehet erre számos jel utalt. Ehelyett inkább a dualizmus eltelt évtizedei alatt elért politikai és gazdasági eredményeket éltette. „Én egész természetemnél fogva nem tartozom az optimisták közé [...] – vallotta be –, de alkotmányunk visszaállítása óta igen jelentékeny, alig várt és remélt haladást tettünk minden irányban."[36] Immár senki sem kérdőjelezheti meg Magyarország politikai tekintélyét Európában; az

ország és Ausztria közötti viszony is szabályozottá, rendezetté vált. Mindenekelőtt pedig jelentősen bővült a gazdaság, ami a szabad piaci verseny és az egyéni kezdeményezés áldásos hatását mutatja. Wahrmann beszédének pozitív záróakkordjai bizonyára sokáig csengtek még a hallgatóság fülében: „Önök az általam előadottakból láthatják, hogy *én őszintén ragaszkodom a szabadelvűség és a demokratia tanaihoz*; nézetem változatlanul az, hogy csak ezen eszmék képezhetik az igazán humanista, hazát és emberiséget egyaránt felölelő politikusnak hitvallását."[37]

A beszédből egy pénzügyi szakértő és elvhű politikus képe tárul elénk, ám Wahrmann személyisége ennél jóval sokrétűbb volt. Egybehangzó vélemények szerint Wahrmann közszerepléseiben hasonlóan fontos szerepet kapott ellenállhatatlan humorérzéke, a csattanós riposztokra és iróniára hajló habitusa. A nekrológok szinte kivétel nélkül hosszasan méltatják szellemességét, amellyel állítólag nem csak a parlamentben szerzett lelkes híveket magának.[38] Nem túlzás azt állítani, hogy Wahrmann politikusi szerepvállalásán túl leginkább humoristaként írta be magát a történelembe, jelesül mint Börzeviczy W. M., a *Borsszem Jankó* egyik közkedvelt, szatirikusan ábrázolt zsidótípusa. A *Börzeviczy* név Wahrmann képzeletbeli alteregóját takarta, aki a tapintat korlátait derűsen áthágva előszeretettel nyilvánít véleményt az antiszemitizmusról és saját zsidóságáról, s ezzel fittyet hány az illendőség bevett szabályainak.

Wahrmann és a Börzeviczy-jelenség között összetett viszony áll fenn, amit nem lehet egykönnyen, mintegy félvállról meghatározni. A figura ugyanis nem teljes-

Börzeviczy W. M. visszatérő arcképe a *Borsszem Jankó*ban

sen Wahrmann saját kitalációja volt, sőt idővel meglehetősen függetlenedett a hús-vér embertől. Ugyanakkor kétség nem férhet ahhoz, hogy Börzeviczy karakterét közvetlenül Wahrmann ihlette, vagyis a pocakos, sziporkázó humorú üzletember-politikus, akinek szójátékai és aforizmái évtizedeken át szórakoztatták egy főváros lakosságát. Börzeviczy testalkata, egész külseje, nemkülönben magyar nyelvi szójátékai és az, ahogy németül reflektál a saját szellemességeire – mindez egyértelműen Wahrmannra utal. Az is valószínűsíthető, hogy a *Borsszem Jankó* lapjain „Börzeviczy W.M. élczei" címmel megjelent, akkoriban Budapest-szerte közismert viccek nagy része szóról szóra Wahrmann szájából hangzott el eredetileg. Ezzel együtt nyilván a lap szerkesztőinek köszönhető, hogy Börzeviczy mint társadalmi típus ennél jóval tágabb szimbolikus jelentőségre tett szert. Végül is ők aggatták a szatirikus *Börzeviczy* nevet Wahrmann karikatúrájára, jelezve ezzel Wahrmann ugyancsak sokrétű viszonyulását a magyar politikai elithez és a közszférához úgy általában. A W. M. monogram egyértelműen Wahrmannra utal, míg a Börzeviczy név a liberális politikus, egy illusztris magyar arisztokrata család sarja, Berzeviczy Albert nevének komikus eltorzításával jött létre. Egyetlen betű megváltoztatásával a történelmi név teljesen új jelentéstartalmat nyert azzal, hogy a börzét (vagyis a tőzsdét) is belekeverte a szemantikai mezőbe. Ily módon „Börzeviczy" nem pusztán a liberális politikus árnyképe lett, de egyben egy történelmi név kereskedelmi érdekeltségeket sejtető kisajátítása is, amivel történetesen sokszor vádolták a zsidókat akkoriban.

Börzeviczy figurájában Wahrmann saját zsidóságának, alapvető másságának jó kedélyű, testet öltött jelképével szembesülhetett. Ezt bizonyítja az alábbi anekdota, amely Wahrmann egyik nekrológjában bukkant fel. A történet kezdete Andrássy Gyula miniszterelnöksége idejére nyúlik vissza, amikor a magyar politikusok – köztük Wahrmann – gyakori vacsoravendégek voltak a császári udvarban. Ez alkalmakkal a protokoll szerint díszmagyarban, karddal az oldalukon kellett megjelennie a magyar küldöttség tagjainak Bécsben. Mondani se kell, hogy a köpcös, elhízott Wahrmann nem mutatott igazán jól ebben a jelmezben, de még ennél is nagyobb bosszúságot jelentett számára, hogy attilája selymén minduntalan lecsúszott az ölébe tett damasztszalvéta. Wahrmann, aki minden helyzetben feltalálta magát, úgy oldotta meg a feladatot, hogy a lába között lehullott szalvétát kardhegyre tűzve emelte fel a földről. A vacsora végeztével, midőn a császár asztalt bontott, és mindenki a szivarszoba felé vette útját, Andrássy észrevette, hogy Wahrmann szalvétája még mindig ott fityeg a kardja hegyén. Miután figyelmét felhívták a vicces botlásra, Ferenc József elmosolyodva Wahrmannhoz fordult: „Ugyan, kedves Wahrmann uram, én szívesen látom vendégül önt vacsorára, de azért az asztalneműt ne vigye magával!"[39]

A minden bizonnyal apokrif anekdota bepillantást enged a korabeli politikai képzelet működésébe és a fényes palotákban megforduló zsidókkal kapcsolatos mély ellenérzésekbe. Börzeviczy komikus figurája azt a célt szolgálta, hogy humorosan lehessen beszélni a zsidó másságról, ami más nyilvános fórumokon nem lehetett téma. A *Borsszem Jankó* rendszeresen öltöztette Wahrmann-Börzeviczyt elszabottnak tűnő magyaros viseletbe, ezzel is hangsúlyozva a karakter zavaros viszonyulását a nemzeti hagyományokhoz. Egy különösen híressé vált karikatúra a díszmagyart és kardot viselő Wahrmannt és egy politikus kollégáját ábrázolja, amint próbálnak egymás mellett elhaladni egy szűkös helyen. Amikor társa szabadkozik a kardja okozta kellemetlenség miatt, Wahrmann előzékenyen közli vele, hogy a saját kardja annál sokkal jobban zavarja őt. Azzal, hogy a magyaros viseletre összpontosít, a karikatúra fogalmi kapcsolatot létesít a közélet, a nemzeti kultúra és a történelmi hagyományok között, vagyis egy olyan zárt világot jelenít meg, amelybe egy zsidó sem léphet be anélkül, hogy ne tenné magát nevetségessé mint nem odaillő idegen testet.

Börzeviczy zseniális elemzője és lesújtó kritikusa volt a zsidók magyar közéleti szerepét beskatulyázó konvencióknak, sőt azt a küldetést szabta ki magának, hogy felfedje és nevetségessé tegye a hivatalos politikai kultúra ellentmondásosságát és a tapintat mesterséges intézményét. A politikus Wahrmannal ellentétben a humorista Börzeviczy nyíltan vállalja zsidóságát, és szellemesen kommentálja a kollektív zsidó életmód fonákságait. Az egyik legvelősebb ilyen megnyilatkozásban a magyar zsidókat egy elhúzódó apasági kereset felperéséhez hasonlítja, melynek vádlottja a törvényes gyermekeit megtagadó magyar állam.[40]

Börzeviczy több vonatkozásban is Wahrmann tükörképének tekinthető, aki kimondta és közszemlére tette, amit Wahrmann csak sejtetni engedett és magánügyként kezelt. Wahrmann láthatatlannak és egyetemesnek tartotta zsidóságát; Börzeviczy láthatóvá és partikulárissá tette. Börzeviczy szatirikus megjegyzései ugyanúgy irányultak zsidó társai balgaságára, mint a rajtuk kívüli világ visszásságaira, sőt még azt is kifigurázta, ahogy ő maga az ismeretlenség homályába szeretett burkolózni a közéletben, pedig ez ugyancsak kényes kérdés volt. Egy alkalommal beismeri: bizonyos körökből bírálat érte amiatt, hogy nem hajlandó nyílt sisakkal vitába szállni képviselőtársaival zsidó kérdésekben, de rögtön hozzá is teszi, hogy ha ellenkezőleg cselekszik, akkor azzal vonta volna magára ugyanezen kritikusok haragját. A Tisztelt Ház nyilvános vitáitól való visszahúzódását a következő elmés szójátékkal írja le: „Eddig a képviselőházban állást, most csak ülést foglalok el. (Bitter!)"[41] Börzeviczy iróniája különösen metsző tudott lenni az antiszemitizmus kérdésével kapcsolatban, amelyre mindig ugrott, kivált ha régi bará-

tokról, mondjuk Liszt Ferencről volt szó, aki rendszeresen zongorázott otthonában. „Az a Liszt! – kiáltott fel ingerülten. – Nem tudok megnyugodni benne, hogy antiszemitáskodik, mikor annyi zsidó szalonban fordult meg soirée-kon. Furcsa, hogy nincs taktusa és hogy úgy vét a jó tónus ellen! (Wird ihm weh thun!)"[42]

A Wahrmann/Börzeviczy ikerpárba programozott kettősség egy olyan, radikálisan kettéváló politikai kultúrára adott választ, amelyben a hivatalosan vallott elvek egyre inkább összeütközésbe kerültek az informális társadalom értékeivel és ténylegesen követett magatartásmintáival. Mint azt a zsidó főkonzulról szóló vicc előrevetítette, a zsidó számára a közéletben való részvétel előfeltétele lett a szellemi fürgeség, a józan ítélőképesség, no meg persze a tapintat. Más szóval az kellett hozzá, hogy a zsidó meg tudja különböztetni a politikai retorikát a kulturális közbeszédtől, illetve tisztában legyen azzal, hogy mely fórumokon célszerű a magyarsággal való azonosulását hirdetni, és melyeken vállalhatja nyíltan másságát. Wahrmann, a profi előadóművész-politikus ritkán követte el azt a hibát, hogy összekeverte volna e két világ elkülönült diskurzív tartományait. Az is csak egyetlenegyszer fordult elő, hogy a politikus Wahrmann és a humorista Börzeviczy között gondosan felépített válaszfal ideiglenesen megroggyant: amikor is egy meghökkentő, komikus eposzba illő párbajra került sor a diszkrét parlamentarista Wahrmann és a kirívóan harsány antiszemita Istóczy között. A társadalmi drámává eszkalálódott párbaj, melyről a sajtó részletesen beszámolt, Budapest utcáin játszódott le 1882 júniusában, alig egy évtizeddel azelőtt, hogy az állam 1892-ben megadta a végtisztességet Wahrmannak. E két esemény méltó keretbe foglalhatja Wahrmann politikai örökségének értékelését.

A párbaj

A párbaj előzménye az 1882 elején Oroszország-szerte kitört, súlyos pogromok nyomán előállt helyzet volt, melyben számítani lehetett arra, hogy orosz zsidó bevándorlók nagy számban akarnak majd letelepedni Magyarország területén. A végső cseppet a pohárban a kérdés parlamenti vitája jelentette, amikor a bevándorlás problémáját a magyar zsidóság státuszával mindenáron összekapcsolni igyekvő Istóczy uszító beszéde elhangzott, és Wahrmann – korábbi némasági fogadalmát megszegve – az utolsó pillanatban mégis szólásra emelkedett. Wahrmann beszédét a zsidóktól megszokott parlamenti gesztussal indította, leszögezve, hogy egy antiszemitát nem ismer el vitapartnerként: „Olyan ember, aki e házban az ultima ratióról szól, aki nem elégszik meg egy csomó zsidónak imitt-amott megölésével, hanem ennél többet vár [...], az megengedem, hogy mint képviselő az immunitás védpajzsa alatt ily szónoklatokat e házban mondhat, de jogot arra, hogy én

vele szóba álljak, nem tarthat."[43] Miután az antiszemitizmussal való vitatkozás lehetőségét kizárta, kifejtette, miért nem találná kívánatosnak az orosz zsidók bevándorlását.

Wahrmann egy szónokias kézmozdulattal zárta beszédét, amely mintha Istóczy irányába mutatott volna. Ezzel teljesen valószínűtlen és melodramatikus események lavináját indította el, melyek a két képviselő közötti, nagy nyilvánosságot kapott párbajban tetőztek. A párbajhoz vezető, hovatovább sorsszerűnek tűnő fejleményekről lépésről lépésre tudósított a napi sajtó. Az összetűzés tágabb logikája azonban már kevésbé nyilvánvaló, különösen Wahrmann közismerten óvatos és kétkedő temperamentuma fényében. Amennyire ezt tudni lehet, Istóczy magára vehette Wahrmann záró gesztusát, és szemmel láthatólag igen felindult állapotban hagyta el az üléstermet. Perceken belül két barátja jelent meg, elégtételt követelve Wahrmanntól az imént vérig sértett Istóczynak, mégpedig párbaj formájában. Józan gondolkodású polgár lévén Wahrmann nem vette fel a kesztyűt. Kijelentette, hogy a kézmozdulatot retorikai célzattal tette, azt egyáltalán nem Istóczy személyének szánta, és különben is, a parlamenti mentelmi szabályok értelmében a képviselői felszólalást eleve tilos bármiféle személyes sértésként értelmezni. Miután Istóczy átvette az üzenetet, úgy döntött, hogy személyesen fogja Wahrmannt kérdőre vonni. Sikerült is ellenfelét nyakon csípnie az országgyűlés könyvtárában, ahol éppen másokkal beszélgetett, majd gyávasággal vádolta Wahrmannt azért, mert nem fogadta el a kihívást. Wahrmann elismételte, hogy nem állt szándékában Istóczyt megsérteni, és hogy különben sem köteles elégtételt szolgáltatni egy parlamentben elhangzott beszéd okán. Ezt követően mindkét oldalról nem hízelgő jelzők hangzottak el, majd tettlegességre is sor került. Istóczy Wahrmann felé lódult, hogy felpofozza, és csak az utolsó pillanatban közbelépő szemlélődőknek volt köszönhető, hogy a mozdulat célt tévesztett, és Istóczy tenyere Wahrmann tarkóján landolt orcája helyett.[44]

Az országgyűlés könyvtárában lejátszódott példátlan jelenet egy csapásra kettő, akkoriban egyformán szentnek és sérthetetlennek vélt társadalmi normarendszert is áthágott. A legszembeszökőbb az volt, hogy Istóczy testi kirohanásával megszegte a parlamenti viselkedés szabályait. Erre azzal reagált a T. Ház, hogy rendkívüli zárt ülést hívott össze aznap délutánra, hogy megvitassa és szankcionálja a tettet, amely a közmegegyezés szerint magának a Háznak a méltóságán ejtett foltot. A vita során azonban megint csak elhangzott néhány célzás Wahrmann gyávaságára, mintegy jelezve, hogy egy másik, ugyanannyira elítélendő magatartásbeli kihágás is történt, mégpedig Wahrmann részéről, amikor nem fogadta el Istóczy kihívását. Valójában a nemesség becsületkódjának megsértése egyes körökben súlyosabb tettnek minősült, mint bármilyen parlamenti etikett

elleni vétség. A parlamenti vitával egy időben egy másik sürgősen összehívandó értekezletet is szervezni kezdtek az exkluzív Nemzeti Kaszinóban – melynek egyébként Wahrmann is tagja volt –, azzal a céllal, hogy parlamenti javaslatot dolgozzanak ki Wahrmann kizárására „lovagiasságtalanság és gyávaság" miatt.[45]

A várható párbaj körül felgyorsuló események és fellángoló indulatok mögött könnyű szem elől téveszteni a gondosan megtervezett politikai koreográfiát. Istóczyt, aki amúgy is gyakran volt nevetség tárgya a parlamentben, nem a Wahrmanntól elszenvedett állítólagos sérelem megtorlása vezérelte; a fizikai provokáció valódi célja taktikai természetű volt. Miután kudarcot vallott minden próbálkozása, hogy a zsidókérdésről összparlamenti vitát robbantson ki, nem maradt más választása, mint hogy az utcára vigye az ügyet. Jól számolt, amikor úgy okoskodott, hogy az antiszemitizmus agresszívan populista retorikája szélesebb támogatásra lel majd a névtelen tömegben, mint az elit politikai körökben. Legvégső célja persze az volt, hogy Wahrmann valljon színt, és végre valahára vállalja nyíltan a zsidóság bajnoka szerepét, amit Wahrmann következetesen visszautasított a parlamentben.

Ezzel szemben csak találgatni tudunk azt illetően, hogy mi vezethette Wahrmannt, amikor nagy nehezen mégis felvette a kesztyűt. A legtöbbet hangoztatott elmélet szerint egyszerűen megadta magát a társadalmi nyomásnak, különösen miután értesült a Nemzeti Kaszinóból való kizárása tervéről, hiszen ez gyakorlatilag egyet jelentett volna azzal, hogy az egész magyar nemesség kiközösíti soraiból. Ez a magyarázat azonban aligha egyeztethető össze egy olyan ember jellemével, aki mindig mélységesen ironikus tisztánlátással kezelte a magyar rendszerhez fűződő viszonyát. Sokkal valószínűbb, hogy saját lipótvárosi választói részéről nehezedett rá nyomás, akik hónapok óta unszolták, hogy lépjen fel hathatósabban az orosz zsidó bevándorlással kapcsolatban az országgyűlésben. A választókörzet szavazói egyre türelmetlenebbül nézték, hogy Wahrmann nem hagy fel elővigyázatos stratégiájával, és habitusának megfelelően továbbra is a színfalak mögött ügyködik, ezért kifejezetten megörültek az Istóczyval való nyílt összetűzés lehetőségének, és képzeletben már-már maguk vívták meg a párbajt az antiszemita ellenféllel. Wahrmannt pedig a következő ünnepélyes üdvözletben biztosították támogatásukról: „mi, a budapesti V. kerület polgárai, kik a képviselőnkön ejtett sérelmet a magunk bántalmazásának éreztük, e sajnálatos alkalmat felhasználjuk arra, hogy szeretett képviselőnk irányában feltétlen tiszteletünknek és hazafias ragaszkodásunknak adjunk újból kifejezést".[46] A beadványt kétszázan írták alá, köztük kiemelkedő gyáriparosok és a zsidó pénzügyi világ előkelőségei.

A Wahrmann–Istóczy-affér néven elhíresült konfliktus egy társadalmi dráma képét öltötte magára, amit a nemzet színpadán kellett végigjátszani. A „társadalmi dráma" kifejezés Victor Turnertől származik, és bizonyos fajta kollektív konfliktust vagy válságot takar, ami legtöbbször egy színdarab vagy színházi előadásra erősen emlékeztető (sőt azt megelőlegező) minták alapján zajlik le és nyer feloldást. A turneri értelemben vett társadalmi dráma két olyan jellegzetes tulajdonsággal rendelkezik, melyek különösen alkalmasnak tűnnek a június 8-i bevándorlási vita nyomán Budapesten kialakult helyzet jellemzésére. Az első az, hogy a társadalmi dráma a társadalmi cselekvés megszokott, intézményesült keretein kívül játszódik. Turnerrel szólva „liminális jellegű, hiszen egyfajta »küszöböt« [*limen*] jelent a társadalmi folyamatok többé-kevésbé stabil és harmonikus szakaszai között".[47] Ilyenformán a társadalmi dráma a közös normák, a kollektív értékek megsértése révén azokat a rejtett törésvonalakat tárja fel, melyek a fennálló társadalmi közmegegyezés mögött húzódnak. Ismét Turnert idézve: „[a társadalmi dráma főhőse] a fórumon vagy agorán ölti fel fenyegető alapállását, melyből mintegy harcra hívja a rend letéteményeseit és birokra kel velük."[48]

A társadalmi dráma másik jellegzetessége „processzuális felépítésében" rejlik, ami azt jelenti, hogy a cselekmény egy viszonylag egybefüggő esemény- vagy motívum-sorozat formájában bontakozik ki. Turner szerint ez elválaszthatatlan a vetélkedő („agonisztikus") emberi magatartás legbelső lényegétől. A társadalmi dráma a társadalmi normák megszegésével veszi kezdetét, melynek során feltárja és tovább mélyíti a társadalmi viszonyokban tátongó szakadékot. Miután a kihágás fölötti ítélethozatalra tett kísérletek eredménytelennek bizonyulnak, a konfliktust egy rituális színjátékban viszik végig a szembenálló felek. Turner azt mondja, hogy a társadalmi dráma akkor ér véget, amikor a felbolydult társadalmi csoportok visszarázódnak eredeti helyzetükbe, vagy véglegesen megállapítást nyer, hogy az árkot csak a felek szétválasztásával lehet betemetni.[49]

A turneri modellt a Wahrmann–Istóczy-afférra alkalmazva egyből világos, hogy itt a domináns liberális rendben szimbolikus hasadás következett be, mely rend normális körülmények között eladdig kordában tudta tartani az ilyen konfliktusokat, vagyis nem engedte, hogy a nyilvánosság elé kerüljenek. Minden résztvevő láthatta, hogy Wahrmann és Istóczy nem csupán magánszemélyként mentek ölre, hanem a zsidók és az antiszemiták csaptak itt össze, akik az ellenségeskedést a szó szoros értelmében is kivitték a liberális intézmények falai közül. A parlamenti konvenciók áthágásával induló konfliktus június 8. péntek délutánjára átfogó társadalmi válsággá terebélyesedett: négy-ötszáz ember gyűlt össze az Országház előtt, hogy első kézből értesüljön a Wahrmann és Istóczy közötti állítólagos viszály fejleményeiről. Városszerte izgatott emberek csoportjai verődtek össze utcasarkokon, kávéházakban, üzletekben és irodákban. Egymásnak ellent-

mondó hírek kezdtek keringeni, különösen a tekintetben, hogy tulajdonképpen ki is sértett meg kit. Az egyik legelterjedtebb pletyka szerint Wahrmann kezdte a provokációt, és a zsidók által megvesztegetett t. Ház mellette állt ki. A zsidóság többsége ezzel szemben Wahrmannt látta áldozatnak, és ez a vélekedés újra felszította a liberális társadalom építménye alatt mindig is ott lappangó antiszemita erőszaktól való félelem parazsát.[50]

Az ügy pillanatok alatt megosztotta a főváros, majd valamivel később az egész ország lakosságát. Mindkét tábor lelkesen drukkolt a maga bajnokának, és a ritualizált összecsapást folyamatosan figyelemmel követte és elemezte, sőt nemegyszer rikító színekkel pingálta ki a kommersz sajtó. Az egyik tudósító úgy fogalmazott, hogy „az izgatottság, mely az Istóczy és Wahrmann között történt jelenet folytán támadt [...] minden körét a társadalomnak lázasan foglalkoztatta".[51] A polarizáció folyamata nem állt meg a hétvégére sem, hiszen ekkor vallási okokból nem kerülhetett sor a döntő eseményre: Wahrmann szombaton, Istóczy vasárnap nem volt hajlandó kiállni ellenfele ellen. Egyik oldal sem szűkölködött drámai gesztusokban, melyekkel az ügy iránti elkötelezettségét juttatta kifejezésre. Wahrmann lipótvárosi szavazóbázisa zenés fáklyás menetet szervezett, hogy ezzel is biztosítsa hősét támogatásáról. Egy beszámoló szerint „minden ember sértve érzi magát s elégtételt követel a jogtalan sértésért, mellyel Istóczy a kerület képviselőjét a házban illette. Számosan az ifjabb nemzedékből személyes elégtételt kívántak venni Istóczytól, minthogy erősen elítélik azt az eljárást, hogy egy félig vak embert párbajra kényszerit. A higgadtabb elem alig képes visszatartani őket, tartván az esetleges veszélyesebb következménytől."[52]

Persze Istóczyt is elárasztották az egész országból érkező támogató nyilatkozatok. Vasárnapra lakása megtelt látogatókkal, és a postás nem győzte hordani a dicsérő leveleket, táviratokat, melyek küldői „Isten oltalmába ajánlják igaz ügyed". A túlfűtött közhangulatot mi sem mutatta jobban, mint hogy Istóczy egyik társa hivatalos kérvényt nyújtott be a miniszterelnöknek, hogy rendeljen ki testőrséget Istóczy személyi védelmére, miután olyan hírek kaptak lábra, hogy zsidó származású tisztek merényletet terveznek Istóczy ellen arra az esetre, ha Wahrmann megsérülne a párbajban.[53]

Az izgatottan várt, a sajtóban nagy csinnadrattával beharangozott párbaj időpontjául hétfő reggel hat órát tűzték ki; a helyszín egy régi városszéli lóversenypálya volt. Az ellenfelek, a segédek és a felcserek öt óra ötven perckor mind készen álltak; a párbajt megelőző formaságokat nagy alapossággal bonyolították le. A nézők között teljes létszámban felvonultak a sajtó munkatársai is, akik kihegyezett ceruzával a kézben várták, hogy a nemzetet tudósíthassák az ellenfelek legapróbb mozdulatáról is. Miután lépésekkel kimérték a távot és megtöltötték

a pisztolyokat, az egyik segéd a hagyományok értelmében egy végső kísérletet tett a felek összebékítésére. Mindkettő férfi elutasította a kibékülésnek még a gondolatát is – Istóczy kurtán („Térjünk a dologra"), Wahrmann egy árnyalattal dagályosabban: „Ilyen sértés után kiegyenlítésnek helye nincs."

Ebben a kritikus pillanatban lovas rendőr bukkant fel a bokrok mögül, odaügetett a párbajozókhoz, és közölte velük, hogy „a tiltott cselekvények tiltva vannak".[54] (Magyarországon a törvény betűje tiltotta a párbajozást, de a gyakorlatban a hatóságok sosem akadályozták meg.) A liberális kormány váratlan közbelépésével kezdetét vette, amit Turner a társadalmi dráma harmadik szakaszának nevez. Ez a közösség kollektív joghatósága által foganatosított „jóvátételi vagy jogorvoslati eljárás" stádiuma, melynek célja a konfliktus járványszerű továbbgyűrűzésének megfékezése. Jelen esetben a liberális állam az utolsó pillanatban ténylegesen közbelépett, bár általában inkább az volt jellemző, hogy az alkalmazott jogorvoslati mechanizmusok – pusztán szimbolikus voltukból kifolyólag – teljességgel hatástalanok maradtak. Most viszont az történt, hogy a kulisszák mögötti alkuk, a közvetett nyomásgyakorlás helyett (holott erre is lett volna lehetőség) a liberális kormányhatalom egyenruhás képviselője egy ugyancsak színpadias gesztussal avatkozott közbe, melyről korántsem lehetett előre tudni, lesz-e érdemi befolyással az események alakulására.

A rendőrségi fellépés azonban csak elodázni tudta a végkifejletet. Néhány óra elteltével az ellenfelek és kíséretük újra felálltak egymással szemben Brunswick gróf Budapest környéki birtokán, hogy pontot tegyenek az ügy végére. „Két lövés majdnem egyszerre dördült el – olvashatták Budapest polgárai már az aznap esti lapokban, – s arra a kérdésre, hogy történt-e valami baj, mindkét fél tagadólag felelt. A segédek erre kezet szorítottak a felekkel. A felek azonban hidegen és ridegen maradtak távol egymástól. Ónódy néhány szóval ajánlotta az elintézés után való kibékülést, de Wahrmann tagadólag intett és felelt. Istóczy pedig azt mondta: »Maradjon a régiben«."[55]

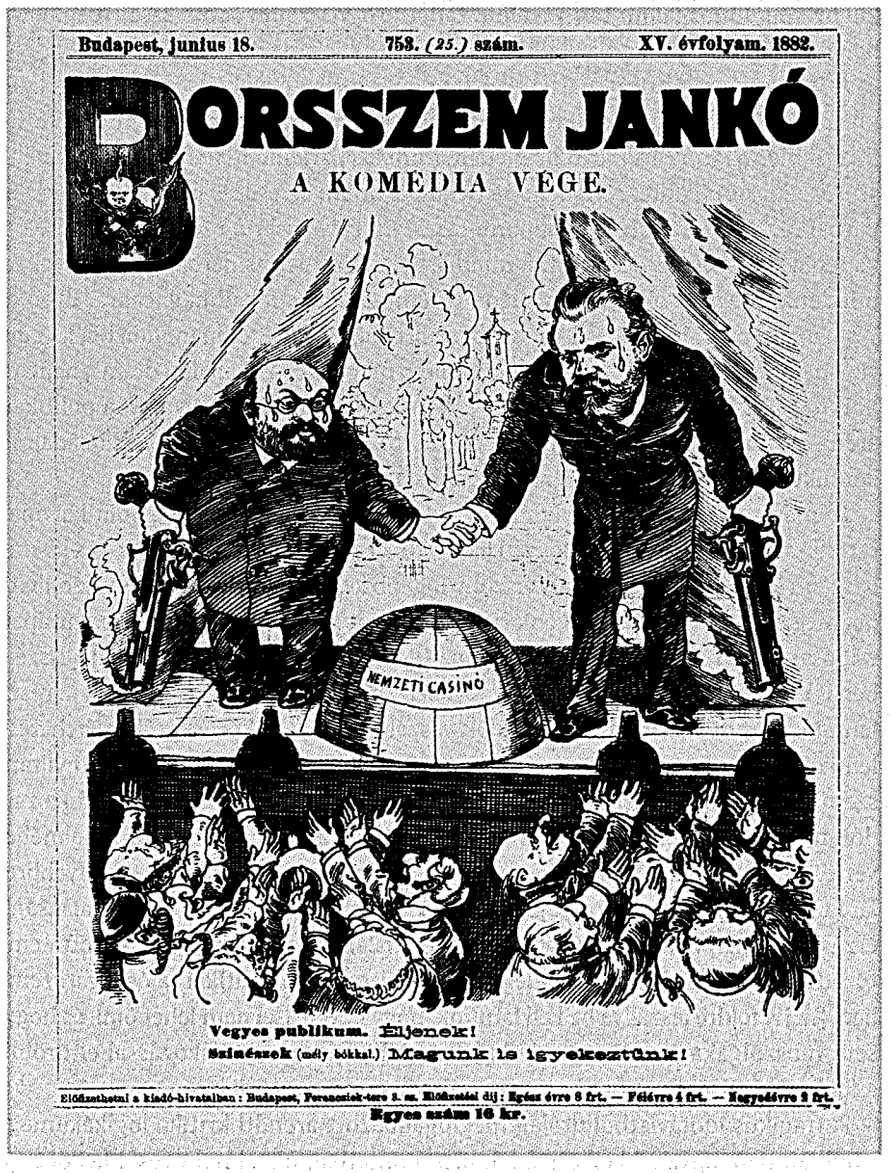
A felek külön kocsiban a közeli Ercsi városkába hajtattak, ahol bevárták a Budapest felé közlekedő éjféli vonatot. Istóczy és barátai helybéli értelmiségiek társaságában borozgatva egy fogadóban múlatták az időt, közben antiszemita nótákat énekeltek egy cigánybanda kíséretével. Wahrmann és társai egy hittárs otthonába vonultak vissza, ahol fogadták a helyi zsidó hitközség hivatalos küldöttségét. A két csoport által preferált társadalmi érintkezési forma közötti oly jellemző kontraszt nem is lehetett volna ennél beszédesebb. Az erről szóló beszámolók egyetlen olvasójának figyelmét sem kerülhette el, hogy a párbaj és lecsengése nemcsak kollektív sérelmeket, de életmódbeli különbségeket, a magyarként való létezés eltérő módozatait is segített megjeleníteni, hiszen szemléletesen állí-

totta szembe a magyar köznemesség szokásait az újonnan asszimilálódott polgárság kultúrájával.[56]

A szabályok áthágása, az ezt követően kialakult válságos helyzet, a jogorvoslatra tett kísérlet, majd a végső megoldás tehát egy társadalmi dráma lefolyását testesítette meg, amely minden jel szerint véget ért kedd reggelre, amikor is a lapszerkesztők egymást túlharsogva igyekeztek a lezajlott eseményekből levont tanulságokat összefoglalni. Az egyik ilyen cikk értékelése szerint „A zsidókérdés abban az értelemben, amint az nálunk az oroszországi zsidók bevándorlása ellen megindult mozgalom által napirenden volt, lezajlott. Csöndesen indult, gyorsan hatalmába kerítette a közvéleményt, fegyverropogással végződött. A kedélyek az utolsó napok idegfeszítő izgalmai után lecsillapultak."[57]

A vélekedés, miszerint a párbajjal hogy, hogy nem nyugvópontra került a zsidókérdés – vagy legalábbis kivonult a nyilvánosság rivaldafényéből, hogy a magánszférában találjon menedéket –, elhamarkodott következtetésnek bizonyult. Az viszont igaz, hogy ebben az esetben a társadalmi dráma végjátéka a Turner által vázolt klasszikus modellhez képest máshogy alakult, mivel nem vonta maga után a „felbolydult társadalmi csoportok visszarázódását", és az sem nyert megállapítást, hogy „az árkot csak a felek szétválasztásával lehet betemetni".[58] Ehelyett annyi történt, hogy a párbaj jelentőségének gyökeresen új értelmezése látott napvilágot a *Borsszem Jankó*ban. Egy héttel a Wahrmann és Istóczy közötti leszámolást követően az élcújság címlapján szatirikus rajzot tett közzé a párbajról „A komédia vége" címmel. A karikatúrán Wahrmann és Istóczy látható, amint a színpadon egymást kezét fogva, jobbjukban füstölgő pisztollyal önelégülten hajolnak meg az őrjöngő publikum előtt, melynek egyik fele Wahrmannt, másik fele Istóczyt élteti. Kettejük között a súgólyukon a „Nemzeti Kaszinó" felirat díszeleg, utalva a magyar liberális rendszernek az afférban játszott, meglehetősen felemás szerepére.

A *Borsszem Jankó* – azzal, hogy a Wahrmann–Istóczy-affért új megvilágításba helyezte, mégpedig a melodráma színpadán – lealacsonyította a hősies eseményt, illetve kimondta az igazságot, ami a kortársak előtt mindvégig nyilvánvaló kellett volna, hogy legyen: a párbajt a pisztolyok megpiszkálásával elcsalták, hogy a fegyverek félrehordjanak és a felek ne tehessenek kárt egymásban. Ennek fényében az egész fővárost napokig lebilincselő konfliktus merő színházi produkció fényében tűnt fel, amit nem lehetett igazán komolyan venni. Wahrmann és Istóczy komikus eposzba illő, a színészi mesterség szakmai kötelékében egy, bár rajongótáborukat tekintve kettészakadt furcsa párként való megjelenítése nemcsak az antiszemitizmus politikai legitimációja alól húzta ki a talajt, de a zsidókérdés bármiféle ideológiai értelmezését is ellehetetlenítette. Ezzel a párbaj, amely egy rövid



A komédia vége. *Borsszem Jankó*, 1882. június 18.

időre feldúlta a közéletet és azzal fenyegetett, hogy a politika tisztes medréből kilépve népi mozgalom tárgyává duzzad, most visszahúzódott az őt megillető helyre, a humor és paródia aligha életveszélyes világába.[59]

A Wahrmann–Istóczy-párbaj végértékelését egy évvel később tette közzé Mikszáth Kálmán, a kor egyik legsziporkázóbb regényírója és országházi tudósítója, akinek a *Pesti Hírlap*ban megjelent, ironikus parlamenti karcolatai nagy népszerűségnek örvendtek. „Hanem ne ítéljük el uraim az összes párbajokat – írja a párbaj résztvevőire kirótt pénzbüntetések visszavonásáról szóló bírósági ítélet kapcsán –, hiszen vannak köztük mindjárt eleitől kedélyes párbajok is, melyeket mindenki megmosolyog, vagy pláne vidám hahotára fakad hallatukra. Ilyen a Wahrmann-párbaj Istóczyval, melyet szcenírozni sem kell, azon módon beillik egy víg operettbe szövegnek."[60] Ezek szerint nem magasztos társadalmi dráma, hanem bohózat játszódott le az utcákon és a tömegsajtó lapjain, amely egy, a politikai aréna hivatalos fórumain nem megengedhető, de annál veszélyesebb társadalmi konfliktust állított színpadra, merőben újszerű értelmezésben.

Felmerül a kérdés, hogy akkor hogyan kell végül is értékelnünk e politikai operett hosszú távú kihatásait? Hogyan illeszkedik ez a színjáték a zsidóság és a liberális állam közötti problematikus viszony tágabb képébe? A választ nem kísérelhetjük meg anélkül, hogy felidéznénk Hannah Arendt lesújtó kritikáját a kelet-európai zsidóság asszimilációjáról, melyet már az 1940-es években írt, zsidó témájú esszéiben is érintett, majd *A totalitarizmus gyökerei* című tanulmányában fejtett ki részletesen. Arendt szerint a világi zsidók veszélyes szűklátókörűségről és érthetetlen közömbösségről tettek tanúbizonyságot azzal, hogy nem szegültek nyíltan szembe az antiszemitizmussal. Saját politikai tradíciók és tapasztalat híján a zsidók túlzottan hittek a liberális államban, amely az emancipáció óta védelmébe vette őket.[61] Ebben a tekintetben még az asszimiláció korlátainak legmélyebbre látó tanulmányozója és ismerője, Heinrich Heine sem mentesült a „világtalanság" érzésétől, amely a hagyományos judaizmus általános velejárója. „Szórakozott nemtörődömsége – állítja Arendt – elégtelennek bizonyult a politikai valósággal szemben. [...] A földre leszállva be kell látnunk, hogy nevetéssel nem lehet ölni, és hogy sem rabszolgákat, sem zsarnokokat nem lehet puszta szórakozással eltörölni a föld színéről."[62]

A tragikus időtávlatból utólag megfogalmazott arendti kritika logikája megcáfolhatatlan, ugyanakkor történelmileg pontatlan, mivel nem veszi kellőképp figyelembe, hogy a liberális állam keretein belül milyen korlátozottak voltak a zsidók tényleges cselekvési lehetőségei a politikában. A visszásságokkal terhelt keleteurópai liberalizmus, amely egyszerre kezelte a zsidóságot bennfentesként jogi értelemben és kívülállóként kulturális értelemben, nem sok mozgásteret hagyott

egy autonóm zsidó politika kialakításához és érvényesítéséhez. Wahrmann tökéletesen tisztában volt ezekkel a korlátokkal, sőt éppen a következményeikre világított rá élesen a zsidó főkonzulról szóló híres viccében. Személyében maga is mintegy budapesti zsidó főkonzulként nyújtott példát arra, hogyan lehet kerülő utakon befolyást gyakorolni a dolgok állására és menetére, de azt is megmutatta, hogy humorral is szembe lehet szállni az ideológiával, sőt talán győzedelmeskedni is fölötte. Ezt a szemléletet aligha lehetne „világtalan"-nak vagy a politika iránt közömbösnek nevezni. Éppen ellenkezőleg: Wahrmann olyan pragmatikus látásmódot képviselt, amely ragyogó érzékkel idomult a liberális politika reális lehetőségeihez.

4

A *BORSSZEM JANKÓ* ÉS A ZSIDÓVICC

A *Borsszem Jankó* újdonsága

Ha a zsidóviccet nem is a *Borsszem Jankó*nál találták ki, az élclap kétségtelenül döntő szerepet játszott abban, hogy a műfaj a századvégi Budapest lingua francájává válhatott. A lap bábáskodása alatt a zsidó humor egy olyan urbánus kultúra közös fizetőeszközévé vált, amely egyébiránt semmiféle tanújelét nem adta az egységességnek. Közel húsz évnyi töretlenül sikeres működést követően a lap főszerkesztője, Ágai Adolf 1887-ben évődve panaszkodott, hogy vállalkozásának semmilyen említésre méltó konkurenciája sincs. Így azzal büszkélkedhetett, hogy a *Borsszem Jankó* teljesen egyedül alapította meg „az újabb élczlapirodalom iskoláját beosztásban, formában, szólamokban, egész külső megjelenésében, el egész a zinkographiáig" Magyarországon.[1]

Első pillantásra talán túlzónak tűnhet ez az értékelés, hiszen nem vet számot a *Borsszem Jankó* előtt indult kereskedelmi vicclapok megalapozta termékeny tradícióval.[2] A szóban forgó műfaj már az 1848-as forradalom leverését követő évtizedtől virágzásnak indult Magyarországon, amikor is a Habsburg-megszállás és cenzúra idején a humor lett a kódolt politikai üzenetek és közéleti viták első számú közege. A humor aztán a későbbiekben is jelentős szerepet játszott a közéletben, miután az 1860-as években a Habsburg-uralom a háttérbe vonult, és a közvéleményt egyre inkább az Ausztriával megkötendő kompromisszum és a zsidóság emancipációja körül kibontakozó alkotmányos viták kötötték le. Első ránézésre tehát a *Borsszem Jankó* nem sokban különbözött a kor többi politikai szemléletű élclapjától.

Ami pedig Ágait illeti, ő mindent megtett azért, hogy a korabeli elvárásoknak megfelelően határozza meg vállalkozása irányvonalát. Egy mélyen meggyökeresedett történelmi előzményre hivatkozva bizton állíthatta, hogy a vicclap a politikai szféra elválaszthatatlan részét képezi, mivel görbe tükröt tart a hivatalos

kultúra elé, és ezáltal segít korrigálni ideológiai torzulásait. „Aki majdan e korszak történetét fogja megírni – mondja Ágai –, nem lehet el az élczlap nélkül, amelyben annak mulatságos kritikáját fogja megtalálni. Ha torzítva is, mint a homorú vagy domború tükörből a benne lévő kép, de a *való* vonások túlhajtásával verődik vissza lapjairól az igazság. Mert a túlhajtás csak túlhajtás, de nem hamisítás."[3]

Ezzel az elméleti alapvetéssel csak annyi a baj, hogy nem igazán találkozott a humorista Ágai gyakorlati tevékenységével. Komikus előadásmódjában volt valami meghökkentő és provokatív, amit aligha lehetett egykönnyen összeegyeztetni a társadalmi kérdésekről való elmélkedés természetéről alkotott hagyományos felfogással. Hozzáállásának újszerűségét burkoltan már az is jelezte, hogy kifejezetten katonai metaforákkal szerette szemléltetni saját humora ütőképességét. Mint hangsúlyozta, az új lap megjelenése váratlanul érte a humorista versenytársakat, akik „egyszerre csak azon vették észre magukat, hogy: ni ni! – vissza is lőnek ám amonnan, mégpedig új szerkesztésű gyorspuskával, süvítő hegyes löveggel a hajdani fustély lomha golyóbisa ellen!"[4] A hadviselésként felfogott humor szóképe nemcsak az Ágai-szövegek modernségéről, de kimondottan konfliktuskereső jellegükről is tanúskodik. Lehet, hogy maga Ágai nem volt ennek teljesen tudatában, de a *Borsszem Jankó*ra oly jellemző, csípős társadalmi szatíra és a mindennapi élet zseniális karikírozása többet jelentett a politikai visszásságok kifigurázásánál, mert egyenesen szembement a politikával. A lap egy olyan alternatív diskurzív teret alakított ki, melyben a hivatalos politikát a magánélet és az egyéni vágyak egyezményes szabályai alapján lehetett parodisztikusan ízekre szedni, majd újból összerakni.

A komikus tradíció, melyet a kortársak *Judenwitz* vagy *zsidóvicc* néven emlegettek, a *Borsszem Jankó* indulásával vette kezdetét. Közismert, hogy Freud sokat merített a műfajból *A vicc és viszonya a tudattalanhoz* című elméleti mesterművében, amely a humor felforgató és alkotó hatalmát vizsgálja a közéletben. Bár Freud itt kimondatlanul is átfedést feltételez a humor egyetemes jelentősége és konkrétan zsidó megjelenési formái között, ez a meglátás korántsem volt általános az akkori kultúrában. Jefferson Chase hívja fel a figyelmet arra, hogy a XIX. század német ajkú Közép-Európájában a szó általános értelmében vett, a nemzeti kultúra részének számító humor, amely elősegítette az egyén betagozódását a közösségbe,[5] világosan elkülönült a humor specifikusan zsidó formájától, melyről azt tartotta a közvélemény, hogy romboló hatású, mert a nemzeti kultúra tagadásához és ennél fogva instabilitáshoz vezet.[6] A zsidóvicc tehát nem pusztán zsidókról szóló vicceket jelentett, hiszen a képzelet a zsidó szellemiség nihilizmusával társította, és az iróniában és a kaján nevetésben látta jellegzetes megnyilvánulá-

sát. Úgy gondolták, hogy a zsidóvicc hontalan kívülállók agyszüleménye, akiknek valahogy sosem sikerült tökéletesen elsajátítaniuk a helyi nyelvet, de még a nemzet kollektív értékeihez sem tesznek hozzá semmit. A magas művészetet és a népi kultúrát egyaránt kizáró zsidóvicc a közkeletű vélekedés szerint elválaszthatatlan volt a kommersz sajtótermékektől, a modern újságírói gyakorlattól.[7] „Az ízléstelenség és törvényszegés vádján túlmenően – viszi tovább a gondolatot Chase – a »zsidóviccként« azonosított humor szenzációval, egzotikummal is kecsegtetett, és ennél fogva jelentős népszerűségre tarthatott számot."[8] Végső soron tehát a zsidóvicc a modernitás romboló erejével nyíltan vagy burkoltan azonosított tendenciák összességét testesítette meg. A zsidóvicc konnotációi között olyan különféle és egymástól látszólag független gesztusok bukkantak fel, mint a „szatirikus humor, a kulturális termelés anyagi alapvetésének szégyentelen tudomásulvétele, a komolytalan szójáték [...], illetve a minden fennálló politikai és társadalmi tekintélynek való ellenszegülés".[9]

A zsidóvicc mint történelmi fogalom – annak minden, burkoltan ideologikus és polemikus ragadványával – napjainkra jószerivel teljesen eltűnt a humor mibenlétéről szóló elméleti viták homlokteréből.[10] Mindenesetre a hagyomány nagyon is felismerhetően él tovább a humor, az ellenzékiség, az instabilitás és a kétértelműség közös nevezőjében. Jó példa erre Mary Douglas antropológus elmélete, aki a zsidóvicc számos vonatkozását dolgozta bele saját humor-felfogásába.[11] Úgy látta, hogy a vicc lényegéből fakadóan felforgató természetű dolog, amely megkérdőjelezi a társadalmi ellenőrzés, az objektivitás és a megállapodott konvenciók szintézisét. A zsidóvicc klasszikus meghatározásaira építő Douglas a humor lényegét abban ragadta meg, hogy „lebontja a hierarchiát, győzelemre segíti a közvetlenséget a formalitásokkal szemben, és nem hivatalos pozitívumokat állít szembe a hivatalos értékekkel".[12] Nem véletlen, hogy Douglas két zsidó származású humor-teoristát, Henri Bergsont és Sigmund Freudot emel ki a XIX. század elméletírói közül, mint akik véleménye szerint utat mutattak a humor felforgató természetét hangsúlyozó vizsgálódás területén.[13] Mint kifejti, „Mindkettőjük számára a vicc lényege abban rejlik, hogy egy formális, szervezett és ellenőrzés alatt tartott dolgot vesz tűz alá valami élettől duzzadó energia, amely Bergsonnál az életerő lendülete, Freudnál pedig a libidó. A két megközelítésben az a közös, hogy a maga módján mindkettő a kontroll ellen indított támadást lát a viccben".[14]

Douglas azonban egy fontos kérdésben Bergsonnál és Freudnál is tovább lépett: azt állította, hogy a humor nemcsak hogy felforgató, de egyben társadalmilag beágyazott is. „Én úgy látom a dolgot – szól Douglas egy sokat idézett gondolata –, hogy minden vicc valahogy kifejezi azt a társadalmi környezetet, amelyben megszületett.- [...] Ha semmi vicces nincs a társadalmi szerkezetben, akkor vicc

sincs."[15] Douglas meglátása – miszerint a vicc mindig a társadalmi berendezkedés valamely visszásságát jeleníti meg – óhatatlanul a zsidóvicc és a zsidókérdés közötti megkerülhetetlen összefüggésre irányítja a figyelmet. Tulajdonképpen joggal lehet állítani, hogy a kettő egymás tükörképe volt, amennyiben ugyanazt a modern, közép-európai ideológiai válságot juttatta kifejezésre, amely a zsidóságot állította a középpontba. Ennek fényében ugyancsak meglepő, milyen keveset tudunk a zsidóvicc, a zsidókérdés és a modernitás elméleti és tapasztalati összefüggéseiről.[16] Hogy a zsidóvicc jelenségét miért is olyan nehéz bármilyen igényes tudományos vita tárgyává tenni, arra némi magyarázattal szolgál a zsidóvicc mint kulturális gyakorlat kompromittált helyzete. A negatív zsidó sztereotípiákkal és durván megalázó önértékelésekkel terhelt zsidóvicc műfaja az idők során mélyen megosztotta az elemzőket, és élesen eltérő értelmezéseket szült a modern zsidóság történetírói körében. Vajon a zsidóság önutálatát és mazochista hajlamát, avagy éppen önérvényesítésének és kulturális emancipációjának eszközét kell látnunk a zsidóviccben? Vajon a zsidóvicc a diaszpórában elkorcsosult zsidó életvitelre adott válasz, vagy – éppen ellenkezőleg – a hagyományos zsidó életvitel begyöpösödött kulturális kódexének kifinomult alternatívája?[17]

A fenti kérdésekben, illetve az általuk előidézett vitákban az okozza a legnagyobb nehézséget, hogy maguk is hajlamosak újratermelni azokat a bevett kategóriákat és intellektuális megközelítéseket, melyeket éppen a zsidóvicc próbál aláásni, destabilizálni. A zsidóvicc célja ugyanis jellemzően nem valamely konkrét társadalmi, politikai vagy erkölcsi ideológia igenlésében, hanem *minden* ilyen ideológia ironikus kipukkasztásában jelölhető meg. A zsidóvicc azok hangján szólalt meg, akik kötődés nélkül éltek és abszurdnak látták az őket körülvevő világot. Olyan relativista és modernista gondolkodásmódot tett lehetővé, amely hűen tükrözte az emberi tapasztalat bizonytalanságát és az emberi önazonosság-tudat töredezettségét. Hagyományt teremtett, amely az irónia és a komikus kettőzés eszközével utasította el nemcsak a szélsőséges nacionalizmus és antiszemitizmus politikai dogmáit, de azt is, hogy a zsidó kultúra és identitás az egyetemes erkölcsiség letéteményesének képzeli magát.

A zsidóvicc tömegeket megmozgató varázserejére és vitatott státuszára egyaránt magyarázatul szolgál modernsége. Jefferson Chase olyan tradícióként írja le, melyet társadalmi megbélyegzés övez, mégis vonzerőt gyakorol az intellektusra. Ágai számára is a kivédhetetlen ellentmondásosság volt a legfontosabb abban, ahogy az olvasóközönség reagált a *Borsszem Jankóra*. Őszintén beismeri, hogy „azok szerették legjobban, akik legjobban szidták".[18] A fogalmi kétértelműség, a meghatározottság hiánya a zsidó humor lételeme volt, és éppen ebben rejlett a századvégi Budapest kulturális életében játszott központi szerepének titka.

Korabeli kommentátorok nemegyszer kifogásolták a *Borsszem Jankó* komikus szellemiségéből óhatatlanul következő, veszélyes morális relativizmust. Ágai bomlasztó humorának mélyebb jelentősége a zsidó vallási vezetőket is nyugtalanította, minthogy attól tartottak, hogy aláássa a zsidó szolidaritást, illetve megkérdőjelezi a vallás tekintélyét és a kulturális hagyományokat. Ezek a vezetők azonban illedelmesen hallgattak a témáról. A *Magyar Zsidó Szemle* és más hivatalos neológ kiadványok még csak tudomást sem vettek a *Borsszem Jankó* létezéséről. Mindenestre a zsidóvicc nyilván nem tartozott a zsidó kultúra azon nagy teljesítményei közé, melyeket az ilyen értelmiségieknek szándékában állt volna dicsőíteni vagy akár bátorítani. Ezzel együtt sosem került sor nyílt konfrontációra vagy összekülönbözésre Ágai és a zsidó vallásos elit között, hiszen az utóbbi nem kívánt csatlakozni a zsidósággal azonosított lap ellen áskálódó antiszemita és nacionalista kritikusok kórusához.

Aligha csodálkozhatunk azon, hogy a legerőszakosabb és legkíméletlenebb támadások a szélsőjobb irányából érkeztek. A *Füstölő* és más antiszemita élclapok a zsidóvicc markában vergődő gyalázatos publikációként bélyegezték meg a *Borsszem Jankó*t, és arra szólították fel a magyar társadalmat, hogy minden eszközzel bojkottálják a nemzeti önfenntartás nevében. A *Füstölő* szerkesztői 1881-ben kijelentették, hogy „nem magyar az, aki tovább is előfizetője lesz ennek a [...] keresztény magyar ellenes, és csupán a mi legutálatosabb ellenségeinket, a saját vérét: a zsidókat dicsőítő együgyű újságnak. Égessük meg a »Borsszem Jankó«-t!" Ágait persze egy személyben tették felelőssé azért, hogy a zsidó humor ily mértékben meg tudta mételyezni a magyar kultúrát. „Kötelességünknek tartjuk kijelenteni – így a szerkesztői cikk –, hogy Ágai Adolf a legeslegelső, akit már réges-régen ki kellett volna söprűzni a magyar irodalomból. Nemcsak azért, mert egy irodalmi plagiator [...] hanem mindenekfölött azért, mert már évek óta olyan üzelmeket visz végbe »Borsszem Jankó« együgyű lapjában, melyeket eltűrnünk nemzeti önérzetünk érdekében sem lett volna szabad."[19]

A tiltakozó-hadjárathoz a visszafogottabb konzervatív nemzeti ellenzék is csatlakozott, amely osztotta az antiszemiták aggodalmát a zsidóviccnek a magyar nép kultúrájába és nyelvi hagyományaiba való beférkőzését illetően. Ágainak még 1903-ban is csatákat kellett vívnia azért, hogy elismertesse: a viccek és szójátékok igenis összeegyeztethetők a „magyar nyelv fennköltségével". Azzal védekezett, hogy az általa közölt viccek nagy része az utca emberétől származik, és hogy „a fönséges magyar csak úgy szójátszadik mint a buta ánglus, a hülye franczia s a tudatlan német". Persze Ágai is nagyon jól tudta, hogy a polémia nem igazán a nemzeti humorról szólt úgy általában, hanem konkrétan a zsidó humorról, melyet automatikusan destruktív tendenciákkal azonosítottak. Éppen erre a latens feltételezésre reagálva teszi fel az ironikus kérdést: „De hát vannak a nyelvet megmételyező szóviczióusok között héberek? Nem vannak."[20]

Nem érdektelen, hogy elsősorban értelmiségiek és ideológusok rettegtek attól, hogy a zsidó humor milyen kulturális és erkölcsi károkat okozhat. Az ilyen félelmek nem hatoltak mélyre a társadalom egészében, amely ugyancsak fogékonynak tűnt a zsidóvicc botrányos vonzerejére. Az igazán érdekes kérdés tehát nem az, hogy egyes csoportok és egyének miért ellenezték a zsidóviccet, hanem hogy miért találhatott nyitott fülekre a lakosság széles köreiben. Ahhoz ugyanis semmi kétség sem férhet, hogy – a kezdeti idők technikai jellegű nehézségei után – Ágai élclapja rendkívüli közönségsikereket ért el. Az 1868-ban ötszázas előfizetői táborral induló lapnak 1870-re négyezer rendszeres olvasója lett. Jóllehet az 1890-es évek végére már vesztett népszerűségéből az újfajta humormagazinok felbukkanása okán, fennállásának első két évtizedében meghatározó mintát adott a modern budapesti humor megjelentetéséhez. A *Borsszem Jankó* törzsközönsége jellemzően a városi zsidó középosztályból toborzódott, bár korántsem merült ki benne. A lap erős támogatásra és érdeklődésre tarthatott számot a művelt nem zsidó olvasók között is, akik a parodisztikus hangvételben saját társadalmi fenntartásaikat és nyelvi sajátosságaikat is felismerhették.

A *Borsszem Jankó* komikus nyelvezete nem exkluzív, hanem inkluzív volt; szatirikus támadásait zsidók és nem zsidók, városlakók és vidékiek, az elit tagjai és közemberek ellen egyformán intézte. A *Borsszem Jankó*ban rendszeresen felbukkanó társadalmi típusok idővel a nagyközönség kedvencévé váltak: jellegzetes viselkedésükkel, beszédmodorukkal és megjelenésükkel megannyi hűséges rajongóra tettek szert. „Nekem misem szolgálhat kedvesebb elégtételemre – írja Ágai az 1887-es esztendőre visszalékezve –, mint az, hogy a közönség előtt *való* életet folytatnak azok, szólamuk járatossá lett, s hosszas leírásokat s fogalmakat fődöz egy-egy név, vagy ennek a refrénes szava járása."[21] A *Borsszem Jankó*nak sikerült tehát gyakorlatilag egyedül elérni azt, hogy a zsidóvicc botrányos hagyományból a nemzeti tradíció elfogadott részévé válhatott. Az ország kultúrájában betöltött központi szerepét csak megerősítette, mikor az 1867-es kiegyezés nyomán felállt liberális kormány hivatalos vicclapjának rangjára emelkedett.

A *Borsszem Jankó* alapítási narratívája

A fenti szövetséget létrehozó valószínűtlen körülmények részévé váltak a lap alapítási mitológiájának, amit Ágai először az 1887-es visszaemlékezései kapcsán vázolt fel, majd később több különböző változatban is kidolgozott. Mint az eredet-narratívák általában, ez is látszólag a véletlenek kivételesen szerencsés össze-

játszásának szülötte volt. „Szürke novemberi nap délutánja volt – épen tizenkilencz éve múlt az őszön – kezdi beszámolóját Ágai a gyakorlott adomázó kényelmes tempójában –, hogy a Nádor-utcza sarkán, nyusztos bundájának széles gallérjából egy ismerős arcz mosolygott felém."[22] Az arc tulajdonosa egy bizonyos Ludassy Mór volt, a Deák-párt tősgyökeres tagja, a bécsi külügyminisztérium mellett működő sajtóhivatal munkatársa.[23] A beszélgetés során felmerült, hogy a Deák-párt éppen nehézségekkel küzd, mivel nem tud megfelelő szerkesztőt felhajtani egy kormánypárti vicclap élére. Pesten senkit sem találni – panaszkodott Ludassy –, miközben Bécsben „alig lehet szabadulni az ajánlkozóktól".[24] Ezen a ponton váratlan fordulat következett be, melynek során a fesztelen beszélgetés sorsdöntő tárgyalássá fajult. Ágai, aki nemrégiben tért vissza Bécsből a magyar fővárosba, felfedte kilétét mint a „Csicseri Bors" álnéven dolgozó író, a *Bolond Miska* című népszerű vicclap hasábjain megjelenő vitriolos tárcák és karikatúrák szerzője. Ez persze felkeltette Ludassy kíváncsiságát, és nyomban felvetődött a lehetőség, hogy esetleg Ágai vállalhatná a reménybeli vicclap főszerkesztői feladatait. A találkozást több nem hivatalos megbeszélés követte, ahol Ágait összehozták a Deák-párt tagjaival. A kezdeti tapogatózások betetőzéseként a párt névadó elnöke, Deák Ferenc és miniszterelnöke, Andrássy Gyula is részt vett a folyamat végső fázisában.

Deákkal a megbeszélésre másnap reggel, a politikus kedvenc kávéházában, az Angol Királynéban került sor. A jelek szerint Deák már ismerte Ágai munkásságát, és nyitott volt a kormány és a zsidó humorista közötti együttműködésre. Az interjú végeztével ezekkel a bátorító (bár óvatos) szavakkal vett búcsút a leendő főszerkesztőtől: „Ha *tudtok öcsém*, csinaljátok."[25] Ágai aznap esti találkozója Andrássyval a miniszterelnöki rezidencián már jóval érdemibb volt. Talán diszkrécióból Ágai csak Andrássy 1890-ben bekövetkezett halála után számolt be részletesen a beszélgetésről. Andrássy nemcsak biztatta Ágait, hanem tevőleges szerepet vállalt a tervezett lap részleteinek kidolgozásában, többek között a címadásba is beleszólt. Miután több ötletet elvetettek, végül megállapodtak a *Borsszem Jankó* címben, ami persze célzott Ágai írói álnevére (Csicseri Bors), miközben egy híres népmesehős nevére is utalt. Talán ennél is fontosabbak voltak a borssal társított képzetek (csípősség, erő), mely tulajdonságokat Andrássy a majdani élclap elengedhetetlen kellékének tekintette. Amikor Ágai azt vetette közbe, hogy a címet nem lehet egykönnyen kimondani (a mássalhangzó-torlódás miatt), Andrássy ezzel vágott vissza: „Annál jobb. Akadjon meg az emberek nyelvén – és csipje."[26]

A Deák-párt politikusaival folytatott tárgyalásai során Ágai fő szempontja az volt, hogyan lehet biztosítani az élclap függetlenségét. Ebben a kérdésben Andrássy

minden tekintetben megnyugtatóan nyilatkozott: „Nyugtassa meg magát; nem cselédnek szegődik a kormány zsoldjába; nem szeretem ha az esprit liberát hord. A Deákpárt hívének lenni, az azt jelenti, hogy a szabadelvűséget szolgálja. Higgye meg, ami kevés liberalizmus van ebben az országban, azt ezen az oldalon találja. A mi ellenzékünk, minden forradalmi poseja mellett, szívében aviticus."[27]

Nincs okunk kételkedni Ágai beszámolójának tényszerűségében, azonban az előadott eseményekben mégis van valami talányos, ami miatt érdemes tovább kutakodnunk. Vajon mi a magyarázata annak, hogy Ágait, az akkoriban még javarészt ismeretlen zsidóvicc-pufogtatót, aki nemrég tért vissza Pestre, ilyen előzékenyen kezelte Deák, a köztiszteletben álló politikus, és Andrássy, a nagyhatalmú arisztokrata? Vajon miért érdekelte e vezetőket annyira az Ágai nevével fémjelzett, radikális újságírói humor? Ágai vélelmezhető álláspontja – miszerint az újonnan megalakult kormány csak nagy nehézségek árán tudott volna magyar támogatókat megnyerni Habsburg-barát politikájának – egy bizonyos szinten már nem tud magyarázatot adni a rejtélyre. Nos, az Ágai és a dualista vezetés között létrejött paktum valódi magyarázata abban rejlik, hogy a zsidó humorista figurája nagyon is jól beleillett a dualizmus sarokkövét jelentő jövőképbe. Deák más összefüggésben már korábban kifejtette ezt az elképzelést: „kívánatosnak tartom, hogy a zsidók egyenjogosítása e térben is tettleg életbe lépjen, s minthogy közöttük olyan sok kitűnő kapacitás van, óhajtom, hogy ezen intelligens férfiak [...] működhessenek az ország javára".[28]

Ágaira tökéletesen illett a magyar zsidó hazafi képe, melyet a magyar liberálisok oly szívesen terjesztettek volna. Egy lengyel zsidó bevándorló gyermekeként – aki Rosenzweigről magyarosította nevét Ágaira – a humorista világi családba született, ahol mindenki elkötelezett híve volt az asszimilációnak.[29] Sok zsidó társához hasonlóan, akik az 1840-es évek Magyarországán nőttek fel, Ágai is magától értetődőnek vette a magyar nacionalizmus, a politikai liberalizmus és a zsidó emancipáció közötti megkerülhetetlen történelmi összefüggést. A magyar forradalom leverése 1849-ben, ha lehet, még tovább erősítette az Ágai-féle reformszellemű zsidók és a magyarság ügye közötti szövetséget.[30]

Az 1850-es évek osztrák elnyomása idején Ágai csatlakozott a „nagy emigrácio[hoz] a szőke Duna partjairól a kék Duna partjaira: Pestről Bécsbe".[31] Mint kifejtette, Bécs azért tűnt számára vonzóbb helynek, mert ott „különb volt a tanitás, enyhébb a rendőrség".[32] Orvos édesapja nyomdokaiba lépve Ágai úgy döntött, hogy a Bécsi Egyetemen folytatja orvosi tanulmányait. Szabadideje java részét az egyetem orvosi kara körül kialakult diáknegyed, az Alserstadt kávéházaiban töltötte, ahol honfitársaival újságot olvasott, politikáról diskurált, és velük együtt álmodozott a magyar haza felszabadulásáról. Ágai automatikusan a magyar nacio-

nalizmus hősies szemüvegén keresztül szemlélte a világot; a híres bécsi *Gemütlichkeit* hidegen hagyta, mivel nem látott benne mást, mint a „félműveltségnek, a könnyű kereset-táplálta jólétnek s politikai kiskorúságnak összeszűrődéséből származott boldog együgyűség" jellegzetes produktumát.[33] Emigráns társaihoz hasonlóan Ágai is magyaros öltözékben járt, ezzel is jelezve politikai és kulturális hovatartozását, bár maga is beismerte, hogy a hideg bécsi teleken nem igazán praktikus viselet. Kényelmetlenségét csak tetézte magas szárú, sarkantyús csizmája, melyben aligha eshetett könnyű járás a macskaköves utcákon. Mindenesetre a szimbolika ereje győzedelmeskedett a gyakorlatiasság szempontjai felett. Ágai Horatius egy híres sorának komikus eposzba illő parafrázisával világított rá gesztusa jelentőségére: „szép szenvedni a hazáért!"[34]

A rosszul álló díszmagyarban pöffeszkedő, beilleszkedett zsidó később a *Borsszem Jankó* egyik összetéveszthetetlen figurája lett, amely ironikusan szemléltette az asszimiláció és a kulturális betagozódás feloldhatatlan dilemmáit. Látni kell azonban azt, hogy ezek az önparodisztikus képek korántsem csorbították Ágai nagyon is őszinte hazaszeretetének hitelét. Valójában bécsi tartózkodása alatt ébredt rá arra, hogy lehetséges az ilyen látszólag összeegyeztethetetlen attitűdök és nézőpontok egymás mellett élése. Ez a felismerés abban az újszerű kulturális identitásban és újságírói gyakorlatban öltött testet, melyben a tárca és a zsidóvicc műfaja adott legnagyobb teret a kreativitásnak, s amelynek olyan jeles képviselőt tartjuk számon, mint Heine és Börne. Ágai friss orvosi diplomával a zsebében tért vissza Budapestre 1862-ben, de esze ágában sem volt hivatását gyakorolni megélhetésért. Ehelyett belevetette magát a főváros bohém újságíró-világába, és a zsidóviccre különösen fogékony kulturális miliőben örömmel vállalta a *Judenwitzler* szerepét. „S azon alak, akit az író így önmagában elénk állít – írta egy kritikusa 1879-ben Ágai városi esszéiről szólva –, jóformán új jelenség a magyar irodalomban."[35]

Ebben az új kulturális szerepben Ágai főszerkesztői és impresszáriói minőségében bontakozott ki igazán. A *Borsszem Jankó*, amely több tekintetben is az ő személyes kreálmánya volt, a zsidóvicc hagyományát folytatók újszerű magatartásformáit és gyakorlatát képviselte. Jóllehet szerkesztősége nem csak zsidókból állt, a lap maga egyértelműen zsidó gyökerűnek számított a kultúrában elfoglalt szimbolikus helye okán. Az 1870-es évektől kezdve ez az azonosulás nem hivatalos megerősítést nyert a „Kagál" megnevezés révén, melyet a szerkesztőség tréfásan „örökbe fogadott" a vállalkozás megjelölésére. A titulus először az antiszemita Istóczy Győző szájából hangzott el, aki egy 1882-ben elhangzott parlamenti beszédében azt az elméletet vezette elő, miszerint a nemzetközi zsidóság egy általa „Kagálnak" nevezett titkos társaság machinációi segítségével világuralomra tör. A *Borsszem Jankó* szerkesztői utánajártak a dolognak, s amikor rájöttek, hogy a *Kagál* szó héberül 'közösség'-et jelent, egyfajta kitüntetésként kezdték magukra alkalmazni.

A lap életének nagy részében *Kagál* néven emlegették a szerkesztőség hétfői összejöveteleit, amikor véglegesítették az adott heti tartalmat. A rendesen valamelyik kávéházban összehívott értekezletet közös vacsora, billiárdozás és kártyázás követte, és az itt elhangzott spontán poénok és szellemességek gyakran bekerültek az egyik soron következő számba. A Kagál fogalma hamarosan egyet jelentett a *Borsszem Jankó* körül kialakult, kiterjedt társasági és bajtársi hálózattal. A XX. század első éveiben még a rovatvezetők nejei és nőrokonai is létrehozták a maguk klubját Hölgyek Kagálja néven, melynek egyik tagja nem kis kárörömmel jegyezte meg: „erre már igazán nem gondolt szegény Istóczy!"[36]

Ágai maga is többször említi a Kagált a sajátos karakterű lapra utalva, amely mintegy félúton helyezkedett el a barátok és ismerősök félbohém közössége és a gazdaságilag kimondottan sikeres sajtóvállalkozás között. A visszatérő cikkírók nem kizárólag szakmabeliek voltak, sokuk „rendes" polgári foglalkozással rendelkezett. Akadt közöttük bankár, ügyvéd, színházi rendező éppúgy, mint orvos, egyetemi tanár, kormányhivatalnok, sőt földesúr is. Ágainak személy szerint a Kagál hétfő esti összejövetelei „nyugalmas oázist" jelentettek „a fárasztó napi munkabeosztás után".[37] Olykor-olykor a Kagál a csoport tagjai számára biztonságot is nyújtott, ahol egy veszélyes és kietlen világ ellenséges erői elől meghúzhatták magukat. Egy 1884-ben (az antiszemita politikai agitáció tetőfokán) kelt levelében Ágai baráti körét a dekameroni társasághoz hasonlította akik „a firenzei pestisjárvány idején egy város környéki gyönyürű parkban leltek menedéket".[38]

Ágai mind irodalmi, mind újságírói tevékenységében következetesen Heinét és Börnét tartotta példaképének, nevüket gyakran emlegette hosszú pályafutása során. Egyetlenegy dologban nem követte volna őket, mégpedig a kikeresztelkedésben.[39] Az esztergomi érsekkel folytatott beszélgetése során[40] Ágai így felelt az egyházfi puhatolózására, hogy nem lenne-e hajlandó felvenni a keresztséget: „A magamfajta íróembernek ez nem válhat hasznára. Hisz a sokkal nagyobb, a nagy Heine is bevallotta, hogy addig senki sem bántotta ő zsidósága miatt, amíg ki nem keresztelkedett. Azután mindig, szakadatlanul a zsidóságát vagdosták a fejéhez. Folyton ezzel bántották, ha másként nem bírtak vele. Csak úgy mint nagy írótársát, Börnét. Olyannak, ki másokat bánt és bosszant, ki mások gyengéit, hibáit rójja, nem szabad ily gyengeséggel úgyszólván céltáblát kitűzni."[41]

Ágai bensőséges kapcsolata a dualista rendszer politikai berendezkedésével mintha ellentmondásban állna azzal a sokat hangoztatott állításával, hogy a Judenwitzler csak úgy lehet életképes, ha megőrzi függetlenségét a mindenkori

hatalomtól. Ugyanakkor persze az a fajta radikális újságírás, melynek Ágai a *Borsszem Jankó* révén úttörőjévé vált, teljes mértékben összeegyeztethető volt a Deák-párt politikai elképzeléseivel. A párt vezetői azzal az elvárással bízták meg Ágait egy kormánypárti élclap szerkesztésével, hogy ebben a minőségében újító szellemű modern sajtót segít majd létrehozni, amely képes lesz széles körű támogatást verbuválni a dualizmus ügyének.

Ágai a maga részéről úgy tekintett az őt felkaroló Deák-pártra, mint ami meg tudja adni lapjának a hőn áhított legitimációt és országos ismertséget. Noha a megállapodás anyagi részleteit a felek nem rendezték átlátható módon, kötelező erejű hivatalos dokumentumokban, nem sok kétségünk lehet afelől, hogy a *Borsszem Jankó* valamilyen formában állami támogatásban részesült, legalábbis fennállásának kezdeti időszakában, mígnem a saját lábán is meg tudott állni mint üzleti vállalkozás. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a lap és hivatalos szponzorai közötti vélelmezhető kapcsolat nem csak a felek párbeszédén alapult, hiszen szinte egyedüli példaként jelképezte a zsidó modernitás és a magyar liberalizmus történelmi szövetségét, amely az egész korra rányomta bélyegét.[42] A magyar liberálisok intellektuális szempontból szabad kezet adtak Ágainak a zsidóviccben rejlő lehetőségek maximális kiaknázásához, Ágai pedig beleegyezett, hogy ezt a hagyományt a dualizmus, a magyar modernitás és a zsidó asszimiláció ügyének előmozdítására használja fel.

Évekkel az eredeti megállapodás megkötése után Ágai kijelenthette, hogy ami őt illeti, tántoríthatatlan következetességgel teljesítette a maga vállalását. „A »Borsszem Jankó« a Deákpárt lapja volt – írta 1890-ben –, és ennek eszméit hirdeti, ezek mellett kardoskodik ma is, keletkezése után huszonhárom esztendővel."[43] Ez a hűségnyilatkozat azonban mélyebb, összetettebb értelemmel bírt, mint aminek első pillantásra vélhetné az ember. Bár egyértelműen továbbra is lándzsát tört a Deák-párt által az 1860-as évek óta megtestesített liberalizmus kritikus szemlélete mellett, ebből még nem következett, hogy automatikusan támogatta volna az 1875-ben megalakult Liberális Párt politikai programját és célkitűzéseit.

Voltaképpen a liberalizmus általános eszméi és a liberális berendezkedés konkrét politikai ideológiája közötti különbségtétel szervesen hozzátartozott a *Borsszem Jankó* öntudatához. Az előbbi nélkül nem létezhetett volna mint élclap; az utóbbi viszont szatíráinak egyik kedvenc céltáblája volt. Ezek a kulturális kiinduló feltételek világosan megjelennek a lap pályafutásának elején „A *Borsszem Jankó* látogatói" címmel közölt alapítástörténetben. Az elbeszélés képzeletbeli, jobbára kellemetlen, különféle hátsó szándékokkal érkező látogatók egész sorát vonultatja fel, akik mind helyet követelnek maguknak a *Borsszem Jankó* lapjain. A hívatlan vendégek között akadnak szélsőséges nacionalisták, nemzeti kisebbségek, főnemesek, katolikus papok, de még ortodox rabbi is. A laphoz senkit sem engednek be, kivéve Szelleméri gróf kitalált figuráját, aki a francia szellemesség és intellektuális függetlenség nevében kér bebocsáttatást.[44]

A *Borsszem Jankó* jellegzetes humora

Az, hogy a *Borsszem Jankó* mindennemű ideológiát elvetett, még korántsem jelentette azt, hogy kivonta volna magát a napi politikából, sőt függetlensége éppen hogy nagyobb mozgásteret biztosított politikai szatírái számára. A *Borsszem Jankó* a dualizmus korabeli Magyarország politikai vezetésének élelmes, húsba vágó kifigurázásával szerzett magának nevet. Jó példával szolgált erre az Apponyi Albertet, a mérsékelt ellenzéki vezetőt ábrázoló elhíresült karikatúra, amely a gróf hatalomból való, hosszan tartó kirekesztését véget nem érő jóm-kippúri böjtként ábrázolta. A *Borsszem Jankó* minden ősszel, a zsidó újév ünnepe táján lehozta a karikatúrát, melyen Apponyi és politikai szövetségesei ortodox rabbinak beöltözve, kopogó szemmel lesik a böjt végét jelző három esti csillag felbukkanását. A refrén mindig ugyanaz volt: „Még mindig nem jött fel a három csillag, tehát böjtölünk tovább." Apponyi mélységesen felháborodott az újra és újra felbukkanó képeken, melyek nemcsak lerántották a leplet politikai frusztráltságáról, de szerinte különösen méltatlan modorban tették.[45] A *Borsszem Jankó* szatirikus éle a liberális politikusoknak sem kegyelmezett. A lap kedvenc szokása szerint női ruhába bújtatva, kicicomázva, mesterkélt nőies pózokban ábrázolta a liberális politikusokat, lelohasztva tekintélyüket és kérkedő méltóságukat.

A politikai szatíra a *Borsszem Jankó* legnyíltabban harcias, legszembeötlőbb oldalát jelentette. Azonban a lap időtállóbb és végső soron radikálisabb újítása a visszatérő társadalmi típusok megteremtésében kristályosodott ki, melyek az 1870-es évektől profilja egyre inkább meghatározó elemévé váltak. A létező társadalmi csoportokból vagy egyénekből elvont sztereotípiákon felépített figurák nemcsak holmi bábuként vagy a szerkesztők szócsöveként funkcionáltak, hanem több esetben kiforrott műalkotások voltak. Egymásnak vagy a *Borsszem Jankó* szerkesztőségének címzett leveleik a napi élet és a politika ismerős témáiról szóló, töredezett narratívává álltak össze.[46] Visszaemlékezéseiben Ágai beszédesen számol be komikus alakjainak születési körülményeiről. „Ki melyik hogy keletkezett, nem tudnám urát adni. Sokszor egy hang, egy szófordulat elég volt, hogy egyszerre elém perdüljön egy-egy típusnak a személyesítője. [...] Egy-egy ilyen alaknak a megfogantatását szinte oly titokzatos homály fedi, akár az emberét. Itt van egy szemecském, amonnan egy másikat hord felém a szellő, s úgy találomra elvetem, lesz-e belőle?"[47] Hogy mennyire sikerült egy-egy figura, az gyakran az olvasó-

A megtért. Wahrmann Mór és Tisza Kálmán szatirikus ábrázolása frissen kibékült házaspár szerepében *Borsszem Jankó*, 1881. április 17.

kon múlt, akik olykor beleszóltak jellemvonásaik alakulásába, újabb és újabb részletekkel árnyalva az adott karaktert. Mindegyik figurának megvolt a maga rajongótábora, és ha valamelyikük hosszabb-rövidebb ideig elmaradozott a lap hasábjairól, a szerkesztőséget nyomban elárasztották a döntés ellen tiltakozó levelek.

Ágai minden jel szerint kordokumentumnak szánta társadalmi típusait, melyek rendeltetése a századvégi Magyarország roppant sokféleségének szemléltetése volt. Egy barátjának az 1880-as évek végén írt levelében büszkén jelenti ki, hogy a harminckilencedik típus megalkotásával a „*Borsszem Jankó* galériája" immár teljessé vált, s mint ilyen, átfogó keresztmetszetét adja a nemzetben fellelhető etnikai, vallási, foglalkozásbeli és kulturális különbségeknek.[48] A társadalmi típusok összhatásukat tekintve azonban nem csak afféle látleletként értelmezhetők, hiszen éppen sokféleségüknél fogva a hivatalos ideológia és a több nemzetet felölelő állam éles különválására is rávilágítottak. A *Borsszem Jankó* karakterei megannyi hang, akcentus, tájszólás és nyelvi keverék zűrzavarában szólaltak meg. Ezzel egy nagyon más valóság mellett tettek tanúbizonyságot, mint amit a nacionalista retorikából le lehetett szűrni, vagyis megkérdőjelezték az osztatlan nemzeti nyelvben tükröződő esszencialista történelmi kultúrára alapozott, egységes nemzetállam képzetét. A *Borsszem Jankó* társadalmi típusai a kulturális másság gazdag és sokszor mulatságos világát jelenítették meg, felülírva a kulturális egyneműség hivatalosan terjesztett, elvont vízióját.

A nyelv magyar nemzeti közbeszédben elfoglalt kitüntetett helyének ismeretében nem igazán meglepő, hogy a másság kifejezésének vágya elsősorban a típusok nyelvhasználatának szatirikus bemutatásában elégült ki. A *Borsszem Jankó* kedvenc alakjai szinte kivétel nélkül úgy szólalnak meg, mintha a magyar nyelv paródiáját hallanánk. A találóan „Monokles"-nek nevezett arisztokrata például erős francia akcentussal beszél, a nagyvilági élet érdemeit taglaló, komikus értekezéseibe rendre francia és angol kifejezéseket kever. A reakciós katolikus klérust képviselő Páter Povedálik Hyacinthus cseh akcentusa ugyanolyan nyilvánvaló, mint az antiszemita dörgedelmeit tarkító latin közhelyek iránti lelkesedése. A német városi polgár mintaképe, Kraxelhuber Tóbiás ugyancsak töri a magyart, és a jövevények (különösen a zsidók) ellen irányuló idegengyűlölő kitöréseiben mindig sváb tájszólásra vált. Még a tősgyökeres magyar dzsentri, Mokány Berczi is tájszólással beszél, és kívülállónak érzi magát a főváros kifinomult kulturális környezetében.

A jellegzetes társadalmi típusok e színes képcsarnokában a zsidó figurák nyelvi és kulturális sajátosságai aligha tűnhettek kivételnek. Osztálybéli és társadalmi sokféleségük valójában jóval szembeötlőbb volt, mint a politikusok által unosuntalan szajkózott állítólagos kulturális vagy etnikai összetartásuk. Seiffensteiner

Salamon, a zsidó fűszeres figuráját eredetileg a nacionalista politika lelkes, hiszékeny híveként mutatta be a lap, akit könnyen lehet hízelgéssel vagy különféle ideológiákkal manipulálni. Ezzel szemben W. M. Börzeviczy zsidó bankár az örökös kétkedő típusát testesíti meg, aki egyszerre magyarul és németül kommentálja a nagyvilágban és a parlament falain belül bekövetkezett eseményeket. A zsidó földesúr, Vöröshegyi Dávid, a maga sajátos hibrid magyar nyelvén írogat zagyva utasításokat jószágigazgatójának a birtoka fejlesztését illetően. Blau Kóbi, az uzsorás volt talán a *Borsszem Jankó* zsidó karakterei közül a legellenszenvesebb figura; kellemetlen törvényszéki civakodásai a zsidó városi élet újabb oldalát mutatják be. Érdekes módon a budapesti és vidéki ortodox lakosság – nagy száma ellenére – csak burkoltan jelenik meg, mégpedig Reb Menachem Cziczesbeiszer komikus alakjában, akinek az asszimilálódott zsidóság elleni ötletes gyalázkodásain határtalanul jól szórakoztak az olvasók.

A *Borsszem Jankó* tehát jelképesen a társadalmi különbözőség és kulturális sokféleség szemszögéből fogalmazta újra a nemzeti identitást, és ezt az elképzelést derűs formában meg is jelenítette az 1875-ös karácsonyi kiadásának címlapján. A kép egy elegánsan berendezett polgári otthon belső terét ábrázolja, ahol az év során oly sokszor kibékíthetetlen, különféle társadalmi típusok szépen elvegyülve kedélyes beszédbe elegyednek egymással. A tabló közepén a lap aprócska, ikonikus névadója, Borsszem Jankó figurája mintha az élclap összetett világára emelné poharát, melyben látszólag békésen, sőt barátságosan megférnek egymással a legeltérőbb társadalmi és politikai csoportok.[49]

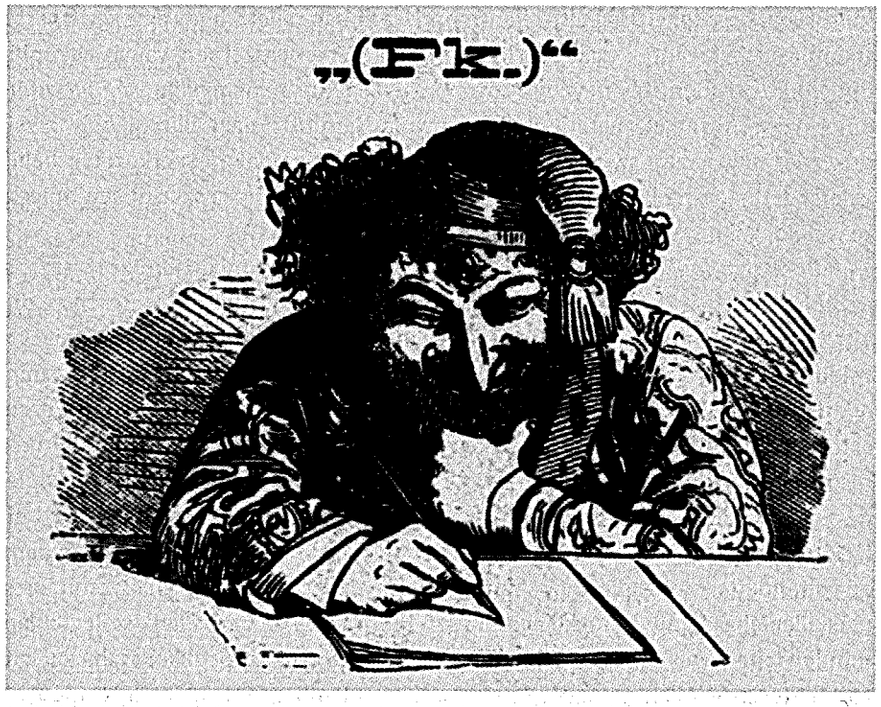
Mondani se kell, hogy a *Borsszem Jankó*ban megfogalmazott kulturális üzenet következményeit tekintve a legmesszemenőbben és legközvetlenebbül a zsidókérdés ideológiáját érintette. A lap komikus látásmódja eleve tagadta ennek az ideológiának a központi tézisét, melynek értelmében a zsidóság társadalmi befogadása és egyenlősége csakis a másságuk feladása esetén jöhet szóba. Ezt az elvárást jól példázza egy 1889-ben közölt liberális szerkesztői cikk: „ha azt akarják, hogy teljesen egyenlőknek tekintsék őket, nekik nem szabad semmiben sem különbözniök az ország többi lakóitól [...] változtatniok kell külső megjelenésükön, ruházatukon, életmódjukon, foglalkozásukon. Rámutattunk arra, hogy ezek egyenként csak aprólékosságok, de összességükben mégis fontos tényezővé válnak, mely a zsidókat elszigeteli az ország többi népeitől."[50] A zsidóságnak a magyar kultúrával való azonosulását követelő álláspontot az a mögöttes vélekedés tette kimondottan bajossá, amely a zsidó identitás kérdését esszencialista módon fogta fel. Ennél fogva még ha külsőleg írmagja sem maradt a zsidó másságnak, nyomokban mégis óhatatlanul éltek tovább bizonyos különbségek, ez pedig továbbra is meggátolta, hogy a zsidó identitás maradéktalanul belesimuljon a nemzeti

kultúrába. A zsidókérdés belső ellentmondása abban rejlett, hogy egyszerre vette tudomásul és tagadta a zsidóság legitim jelenlétét a nemzetben, vagyis egy mindig elodázott identitás nevében továbbra is lebegtette az egyenlőség ígéretét, amely végső soron elérhetetlennek bizonyult. Nem túlzás azt állítani, hogy a zsidókérdés ugyanazt a szerepet töltötte be, mint a társadalom szerkezetén belül keletkezett vicc, melynek hiányában Mary Douglas meglátása szerint semmilyen más dologgal nem lehetséges viccelődni.

A *Borsszem Jankó* a zsidókérdés leglényegibb paradoxonját tükrözte vissza, s ezzel lerántotta a leplet a mögötte meghúzódó, látszólag következetesen végigvitt ideológiai érveléséről. Az irónia és a komikus túlzás áttételes eszközeivel a zsidókkal kapcsolatos minden fundamentalista állítást sikerült lefegyvereznie. A lap a társadalomban keringő, negatív zsidó sztereotípiákkal mutatta meg ezen sztereotípiák képtelenségét. Ezek a komikus gesztusok viszont kétélű fegyvernek bizonyultak, melyek végeredményben nemcsak a zsidókérdés tanait járatták le, de a zsidó kulturális elit és a vallási vezetők által formálisan hirdetetett asszimilációs propaganda hitelét is aláásták. A *Borsszem Jankó* végső célja azonban nem az volt, hogy megtagadja az asszimilációt vagy hogy igazolja az antiszemiták és más ellenlábasok által táplált negatív sztereotípiákat. Éppen ellenkezőleg: a lap minden lehetséges sztereotípia felborítására törekedett, még akkor is, ha azokat történetesen – jóllehet pozitív és normatív értelemben – maga az intézményes neológ vezetés állította fel.

Egy zsidóviccmester fenomenológiája

A *Borsszem Jankó* asszimilációs kulturális programjának legszellemesebb, legrafináltabb hirdetője Spitzig Itzig, a terézvárosi zsidónegyed, ezen belül is a Király utca képzeletbeli zsidó újságírója volt. Spitzig figurája – bevallottan Ágai alteregójaként – egy korábbi szatirikus lap, a *Bolond Miska* lapjain tűnt fel először, 1865-ben. A zsidó humor világába ezzel az emlékezetes bemutatkozással tört be: „Tiszteletes redacteur úr, Én, kérem, vagyok egy zsidó, egy magyar izraelita és én erre büszke vagyok, mert ha nem volnék is büszke, mégis volnék egy zsidó."[51] Ezzel lényegében azt üzente az olvasónak, hogy a zsidó másságot nem megtagadni, hanem határozottan vállalni kell, és ezt a másságot következetesen egy inkább külsőségekben megnyilvánuló, semmint belső meggyőződésből fakadó identitásnak tekintette. Spitzig zsidósága valójában mindenféle vallási, kulturális és etnikai tartalmat nélkülözött. Helyzetfüggő identitás volt, amely a zsidók mindennapi életét meghatározó társadalmi érintkezés és kulturális jelrendszerek alakulása szerint változott.



Spitzig Itzig visszatérő figurája a *Borsszem Jankóban*

Spitzig azonosulása önnön zsidóságával tehát ugyancsak ellentmondásos volt, ám ebből tévedés lenne arra következtetni, hogy csalódott volna az asszimiláció sikerében. A figura ötlete 1865-ben, két évvel a magyar zsidóság emancipációja előtt született meg Ágai fejében, amikor a liberalizmus ígéretén még nem esett csorba. Spitzig kulturális perszónája azt az optimizmust testesítette meg, mellyel Ágai általában az asszimiláció adta lehetőségeket fogadta, bár ezt az optimizmust komoly fenntartások tompították. Ágai meg volt győződve arról, hogy a zsidóság társadalmi integrációjának feltételei még nem adottak, és hogy döntően a humorista feladata megteremteni őket. A Spitzig hangján megszólaló Ágai egy olyan újszerű kulturális teret és társadalmi terepet próbált meg képzeletben kialakítani, amelyben sikerre lehet majd vinni az igazi asszimiláció ügyét. Ez az egyszerre mértékadó és utópisztikus hang annak a reménynek a kifejeződése volt, hogy egy újfajta identitás létrehozásával a zsidóság képes lesz méltósággal és kreatív módon megfelelni a modern világi élet kihívásainak.

Spitzig „Király utcai levelei", melyek a *Borsszem Jankó* rendszeres rovatává terebélyesedtek 1868 és 1882 között, elsősorban a magyar világi zsidókat tűzték toll-

hegyre, minden oldalról bírálva azokat, akik az asszimiláció feltételeit szó szerinti értelmezésben igyekeztek teljesíteni. A magyarkodás illúziója és a zsidó identitás tagadásának hiábavalósága a levelek vezérmotívuma lett. Spitzig éles szemmel vette észre a felkapaszkodott zsidó polgári réteg hóbortjait és kicsinyes vágyait, és sosem mulasztotta el a lehetőséget, ha kipellengérezhette a nemesi címek vásárlását és a magyar arisztokrácia szokásainak majmolását. Az általa nevezett vircsaft előbb-utóbb azt eredményezi, hogy „az a lexeb vivmány az emberi szorgalomnak, az a legfainabb virága a civilasationnak, hoid edj ember, a mi rondjos kis jerekböl lett edj gazdag és tisztelt polgár, othagyja a polgárságot, kikivánkozza magát abul a kürből a kibe existirozta edig igen jól és fáy neki a veséje a nemességre és kéreczkedi be magát olan körbe a hun őket nem acceptiroznak tökéletesen, akár hángy rengyel filyegöl is rajta az öj otillán". [52]

Spitzig elmarasztalja zsidó honfitársait, amiért naivul összekeverik az emancipáció jogi képletét az asszimiláció társadalmi realitásaival. Ironikus példaként Király utcai szomszédját, egy bizonyos Mandelbogent hozza fel, aki kitörő lelkesedéssel fogadja a zsidó emancipáció hírét: „A Moritz Mandelbogen, mikor kimondták az emancipationt, mingyá megnőtte fél öllel es nem tette edjebet két nap, mint spaczirota a váczi otczában és motogatta az ő emancipirozot orrát és nem járt a börzére." Spitzig a visszafogott szellemességet jóindulatú rokonszenvvel elegyítve számol be Mandelbogen vágyakozásának meghiúsulásáról: „Várta mindennap regel, hoid edj hordár fogja hozni neki invitationt a graf Karólitul a soirába. Várta, de nem gyüt. Én aztat gondolok, hoid vár hatja még két – mit mondok, várhatja még három hétig, mig ő fogja kapni a graf Karolitol invitationt a soirába."[53]

1875-ben ugyanez a téma ihlette Spitzig talán leggúnyosabb vádiratát. A céltábla ezúttal Aszód város zsidó közössége volt, melynek tagjai kérvényt nyújtottak be az államhoz avégett, hogy hivatalos megnevezésüket „magyar zsidóról" „magyar izraelitára" változtathassák. „Kedves testvéreim Izraelba! – inti őket mennydörögve Spitzig. – Vatytok mesüge? Nadjon restelem hogy zsidók vatytok, mer edig aztat tartották mink rólunk, hoid vadjonk okosch emberek. Nem akarjátok lenni zsidó es folomodtok az ország jőléshez, hoid nevezze ki benönket officiel izraelitónak. Wie heiszt? [...] Ha tiz szászor is fogjunk irni minket »izraelitó«, még is nam vadjunk edjebet mint zsidó. És en nem is akarom leni más mint zsidó, vitéz Mózeshoszár, ami nem harczolja edj neviért, hanem az üidért. Az »izraeli«, ez olyan diplomatische környülirás, mint ha valakinek a ki szomár, aztat mondok: te negative bölcs. Hát vót nektek szükség ilyen negative bölcsességre?"[54]

Az asszimilációval kapcsolatos tévesztmék kritikáját Spitzig nagy éleslátással és meggyőző erővel, ugyanakkor mélységes ellentmondásokkal terhelten fogal-

mazza meg, hiszen vajmi kevés tapasztalati alapra támaszkodik akkor, amikor a zsidókat szüntelenül arra buzdítja, hogy álljanak ki zsidóságukból fakadó egyediségük mellett. Mert hát végül is miben állt a zsidó másság receptúrája, amely kiválthatta volna az asszimiláció ideológiáját? Hogyan lehetett volna elvárni a városlakó, elvilágiasodott zsidóktól, akik felhagytak vallásuk és hagyományos társadalmi szerepük gyakorlásával, hogy hitet tegyenek egy semmi mással össze nem téveszthető zsidó identitás mellett? Milyen fizikai, kulturális és nyelvi jellegzetességek különböztetik meg a zsidó alanyt a nem zsidó alanytól a modern élet nyilvános fórumain? Ezekre a kérdésekre nem lehetett egyértelmű választ találni, és ez éppen az általános modern állapotok zűrzavaros voltára világított rá. Ha volt is valamiféle megoldás a zsidó másság dilemmájára, az csakis a humor birodalmában születhetett meg. A zsidóvicc paradox tanításai értelmében a zsidó másság lényege éppen azokban a sztereotípiákban rejlik, melyek meghatározzák a társadalomnak a zsidóságról alkotott, megrögzött elképzeléseit. A zsidóvicc komikus zsidóábrázolásai szétválaszthatatlanul egybefonódtak a közszájon forgó negatív sztereotípiák parodisztikus manipulálásával.

Spitzig Itzig a zsidóvicc mestere volt, aki a műfaj minden fortélyát ismerte. Nemcsak szónokolt a zsidó másság igenléséről, de saját személyében példát is mutatott, bár néha ugyancsak zavarba ejtő módon. A Király utcai leveleket kísérő illusztrációkon a szerzői alteregó kivétel nélkül kampós orrú, sötét, göndör hajú, ravasz ábrázatú emberként jelent meg, vagyis hozta a közvélekedés szerint a zsidó karaktert eredendően jellemző vonásokat. Ennél is fontosabb azonban, hogy Spitzig botrányosan helytelen magyarsággal beszélt, és ez a nyelvi idegenszerűség egyértelműen utalt a figura kulturális kívülállására is. Spitzig nyelvhasználata erősen emlékeztetett a zsidó beszédmód jiddis hatásokat tükröző, a zsidó karikatúrákra általában jellemző *Mauschel (mózsi)* válfajára, bár korántsem volt azonos vele. [55] Ágai saját kútfejéből teremtette meg a *Mauschel* összetéveszthetetlen magyar változatát, melynek nevetséges helyesírási hibái, ügyetlenül összerakott mondatai, felcserélt szórendjei és sok sebből vérző nyelvtani szerkezetei egy olyan zsidó nyelvhasználó képét varázsolták az olvasó elé, aki minden erőfeszítése ellenére is képtelen elsajátítani a magyar nyelv szabályait.

A *Mauschel*-magyarság invenciója többet jelentett puszta nyelvi leleménynél: ha bonyolult módon is, de Ágainak a magyar anyanyelv iránti rajongását testesítette meg, melynek szépségét, kifejezőerejét a szerző élete végéig nem győzte magasztalni. Egy rangos zsidó irodalmi körben 1900-ban elmondott, szüleinek emléket állító beszédében Ágai még a legbensőségesebb családi viszonyokat is a magyar nyelv tükrében méltatja: „Áldom a magyar nyelvet azért a melegségéért, amiért azt, amit más nyelv *igazinak* mond, *édesnek* nevezi. Hogy *édes* apát, *édes* anyát, *édes* gyermeket, *édes* testvért említhetünk anélkül, hogy a lágyaskodás vádja érhetne."[56] Ágait olyan mély érzések fűzték a magyar nyelvhez, melyek nem jöhettek volna létre ifjúkorában kialakított kulturális döntéseitől és hovatartozásától függetlenül. Mint a kelet-európai zsidók többsége, Ágai is számos nyelven tudott a magyaron kívül. Otthon németül és vélhetőleg jiddisül beszélt, míg ingerült hangulatban sokszor az utóbbinak erősen stilizált formájára váltott. Voltaképpen a magyar még csak nem is a második nyelve volt, hiszen gyermekként iskoláit horvát nyelven végezte (eredetileg az akkori Magyarország déli részén vert gyökeret családja). Amennyire tudni lehet, Ágai csak négyéves korában tanult meg magyarul, miután a család egy magyar ajkú környékre költözött, ahol később a nyelv nem kisebb mestere lett gimnáziumi tanára, mint Arany János. „A nyelv, amelyet meg kellett tanulnia – állítja Ágai életrajzírója –, hajlékonnyá válik a kezében, mindennap új fényben csillogtatja meg, gyönyörködik benne, nem győzi vizsgálni, forgatni, szemlélni és szeretni."[57] Korai tanulmányai során Ágai franciául is folyékonyan megtanult; a nyelvet később a némettel váltogatva használta gyakori európai útjain.

Világos, hogy amikor Ágai a *Mauschel* nyelv torzulásain keresztül fejezte ki a zsidó mássággal való azonosulását, ezzel inkább saját, nagyon is tudatos művi produktumát tálalta, semmint kortársai nyelvi korlátoltságát akarta kifigurázni. A *Mauschel* a zsidóviccmondó repertoárjának alapvető kelléke volt – a zsidó tréfamesteré, akinek alakját Ágai oly ötletesen mintázta újra, magyar környezetbe ágyazva. Azt is el kell mondanunk azonban, hogy a *Mauschel* gyakorlata egy olyan értelmezésbeli talányt vet fel, amely mind a mai napig nem nyert megnyugtató megoldást az európai zsidóság történetével foglalkozó kutatók körében. Jelesül: pontosan miben állt a *Mauschel* valódi jelentősége a zsidó emancipáció és asszimiláció tekintetében? Hogyan fejtette ki hatását mint a komikus elbeszélés és kulturális önbeállítás eszköze? Ezek megint csak olyan kérdések, melyekre nem lehet fekete-fehér választ adni. Nem véletlen, hogy mindmáig nem alakult ki tudományos közmegegyezés arról, hogy az ellentmondásos jelenség számos arca közül melyik lenne az igazi.

Ezzel együtt az elemzők többsége úgy foglal állást, hogy a *Mauschel* nem tett mást, mint hogy állandósította az általános sztereotípiát, miszerint a zsidók képtelenek elsajátítani a befogadó ország nyelvi szabályait, mivel eredendően nem osztoznak belső lelkületében és történetiségében. Innen persze csak egy rövid lépés vezet a pszichológiai következtetéshez, miszerint a *Mauschel* gyakorlásában tulajdonképpen egy mazochizmusban és az önidegenség vágyában gyökerező öngyűlölet megnyilvánulását kell látnunk. Az érvelés legmeggyőzőbb elővezetése Komlós Aladár nevéhez fűződik, aki 1944-ben az asszimiláció kóros

termékeként határozta meg a zsidóvicc lényegét, mint ami alapvetően idegen a judaizmus intellektuális és spirituális hagyományától. Mint kifejti, „a Talmud ismer szójátékokat, bon-mot-kat, anekdotás történeteket, de semmit, ami a »zsidóvicc«-re emlékeztetne. Csak a mai zsidó viseli el, hogy nevessen önmagán. De ha meggondoljuk, hogy voltaképpen mindig csak az idegen láthat bennünket, világossá válik előttünk, hogy a zsidóviccet csak olyan zsidók találhatják ki, akik félig az idegenek szemével nézik magukat, olyan nép, amely állandó belső hullámzásban él, s elvesztette belső egyensúlyát. A zsidó történelem egyik fájdalmas pillanata, mikor a gettó fia először nevet önmagán."[58]

Komlós kritikája általában a zsidóvicc, konkrétan pedig a *Mauschel* jelenségét ostorozó zsidó vitairatok hosszú hagyományát folytatja. Herzl Tivadar (Theodor Herzl) volt az első, aki konkrétan a diaszpóra lealacsonyodását és megaláztatását látta a *Mauschel*ben. „Mégis ki ez a *Mauschel*? – teszi fel a költői kérdést egy 1897-ben, a *Die Welt* című cionista hetilapban közzétett cikkében, majd rögtön válaszol is a kérdésre:

> Tipus ez, kedves barátaim, mindig megujuló alak, ki időről-időre visszatér, félelmetes kísérője a zsidóknak s oly elválaszthatatlan a zsidóságtól, hogy a kettőt állandóan összecserélik. A zsidó ember, mint a többi, nem jobb nem rosszabb, legfeljebb meg van félemlítve és el van keseredve az üldöztetések folytán s nagy állhatatosságot tanusit a szenvedésekben. Mauschel ellenben az emberi jellem eltorzulása, kimondhatatlanul alacsony, és ellenszenves. Mikor a zsidó fájdalmat, vagy büszkeséget érez, Mauschel arcán csak hitvány rettegés vagy gunyos vigyorgás tükröződik. Zord időkben felemelkedik a zsidó, Mauschel pedig még nyomorultabban összegörnyed.[59]

A mély undort, amit a *Mauschel* váltott ki Herzlből, Európa-szerte osztotta a haladó kortárs zsidó közvélemény. Ágait magát is sokszor ítélték el olyanok, akik Herzl eszméit vallották. A *Ben-Chananja* című reformista zsidó kiadvány már 1866-ban fenntartásainak adott hangot azon jellegzetes komikus technikákkal kapcsolatban, melyeknek kimunkálásán Ágai már egy ideje fáradozott. A cikk konkrétan az ellen emelt szót, hogy Ágai *Mauschel*-fordulatokat ad Spitzig szájába, azon az alapon, hogy fölöslegesen sérti a magyar zsidóság méltóságát és megítélését.[60]

Miközben a *Mauschel* fentiekhez hasonló kritikái közismertek és többé-kevésbé mindig is uralkodó nézetnek számítottak a témáról folyó történelmi vitákban, a jelenséget igazoló ellenérvekről jóval kevesebbet hallani. Ennek egyik nyilvánvaló oka abban rejlik, hogy a humor élménye nehezen elemezhető. A hallgató vagy olvasó általában nem tudja elmondani, miért nevetett egy viccen, de maguk

a humoristák sem mindig képesek vagy hajlandók elméleteket gyártani saját vicceik hatásmechanizmusáról. Hosszú pályafutása során Ágai gyakran keveredett elmérgesedő vitákba munkássága kapcsán, mégsem vitte rá a lélek egyszer sem, hogy tényleges humorista tevékenységét, a zsidóvicc mesterségét magyarázgassa. Ha egyáltalán sejtetni engedett valamit művészetének kulturális jelentőségéből, ezt mindig valamelyik komikus figurája szájába adta, akik legtöbbször nagyon is tudatában voltak gesztusaik mélyebb szemantikai rétegeivel.

Így történt ez a Ben-Chananja-cikk esetében is, amikor a magyar zsidóság méltóságát állítólagosan csorbító *Mauschel* használata elleni kifogásra nem Ágai, hanem Spitzig felelt. Spitzig azzal vette védelmébe a *Mauschel* beszédmódot, hogy tudatosan alkalmazza mint művészi technikát, hogy megragadja azon olvasók figyelmét is, akiket máskülönben talán nem érdekelt volna egy konkrétan zsidó figura. E nézet szerint a humor nem pusztán egyszerű, problémamentes kommunikációs aktust jelent, hanem kiszámított stratégiát képvisel a humorista részéről, akinek nincs más választása, mint hogy közvetve vagy közvetlenül cinkosként vonja be hallgatóságát az ábrázolás folyamatába és fortélyaiba. Más szóval a *Mauschel* Spitzig használatában egyfajta nyelvi csalétekként működött, amely felkeltette a témától esetleg húzódozó vagy az iránt közömbös közönség érdeklődését.

Persze Spitzig indoklása korántsem meríti ki ezt az igen összetett és szerteágazó kérdéskört. Például nem említi, hogy Ágai meglehetősen szelektív módon alkalmazza a *Mauschel* eszközét, hiszen nem minden zsidó figuráját beszélteti így. A *Mauschel* Ágainál szinte kizárólag olyan komikus alakok beszédmódja, mint Spitzig Itzig vagy utódja, Seiffensteiner Salamon, akik az egész zsidó közösség hangján szólalnak meg, s ezáltal egyfajta kollektív hitelességre tesznek szert. A többi zsidó társadalmi típus mindegyike saját jellegzetes – nemritkán az adott karakter vagy társadalmi rang különcségeivel összekapcsolódó – beszédmódjával tűnik ki, de egyikük sem beszéli a *Mauschel*nek azt a végletekig eltorzított, humorosan stilizált változatát, amit Ágai először Spitzignek talált ki, majd később Seiffensteinerre testált. Hasonló jelentősége van annak is, hogy az otthoni magánszférához szorosan kapcsolódó karakterek – nők, gyermekek – esetében eleve szóba sem jöhetett a *Mauschel*. Spitzig felesége, Regina, illetve fiuk, Spitzényi Árpád – akik mellékszereplőként fel-felbukkannak a Király utcai levelekben – például nem törik a magyart. Ágai ugyanezt a stratégiát követi később, Seiffensteiner felesége és lányai esetében, akik ugyancsak kifogástalan magyarsággal beszélnek. A *Mauschel* megkülönböztetett, karakterfüggő alkalmazása tehát sokat elárul szándékolt kulturális funkciójáról. Nem a zsidóság kollektív lealacsonyítására irányult automatikusan, hanem tudatosan manipulált eszközként szolgált Ágai kezé-

ben, amely kulturális hitelességet adott a szereplőknek, vagyis felruházta őket a joggal, hogy az egész zsidó közösség nevében szólaljanak meg. A zsidóvicc szatirikus, feje tetejére állított világában a *Mauschel* nem a diskurzus degradációját, hanem éppen a mesterfokát jelentette.[61]

A fenti értelmezés helyességét más etnikai kisebbségek humortradíciói is alátámasztják. Napjaink kulturális elméletírói rámutatnak, hogy a kisebbségek sokszor folyamodnak nyelvi önparódiához, amikor magukat össznemzeti környezetben kívánják bemutatni. Homi Bhabha szerint a humornak ez a válfaja „kisebbségi beszédaktust" testesít meg, melynek révén lehetővé válik a kisebbségi másság kibékítése a többségi identitással, hiszen segíti a tágabb diskurzív közösségbe való beilleszkedést. A gondolatot kifejtve az „önkritikus közösség" fogalma a másság bemutatásán, eljátszásán alapszik. Ezt a másságot a beszélő „nem tagadja meg és nem is nyomja el magában, inkább azt megkerülve próbál dűlőre jutni vele".[62] Jefferson Chase gyakorlatilag ugyanezt az elképzelést fogalmazza meg, amikor azzal érvel, hogy a zsidóvicc XIX. századi tradíciója „egyszerre volt sztereotípia és stratégia", mely lehetővé tette a zsidóság számára, hogy nyugtázza önnön másságát, miközben igényt formál a tágabb közösségbe való betagozódásra. A zsidóvicc művelése magas szinten fejlett diskurzív kompetenciát feltéte-

Seiffensteiner Salamon visszatérő figurája a *Borsszem Jankóban*

telezett, melynek segítségével sikerrel lehetett felvenni a harcot a zsidóságnak a nemzet diskurzív közösségéből való kirekesztésére irányuló, többségi törekvésekkel szemben. „Azzal, hogy viccesnek láttatja magát – bontja ki a gondolatot Chase –, a kívülálló becsatlakozhat a társadalmi fősodorba (sőt bizonyos értelemben irányítása alá is vonhatja), melyből máskülönben kirekesztve maradna. Ha a közönség hajlamos lenne is elutasítani a befogadást célzó kisebbségi igényeket, a humor felmutatása legyőzheti ezt az ellenállást azzal, hogy önkéntelen reakciót vált ki, mely fölött a közönségnek nincs teljes befolyása."[63]

Mint azt Spitzignek a *Mauschel*lel kapcsolatos, önmagára reflektáló tűnődései is mutatják, Ágai tökéletesen tisztában volt az önlekicsinylő humor nyújtotta lehetőségekkel, és ezeket maximálisan ki is aknázta a *Borsszem Jankó* lapjain. Ugyanakkor a zsidóvicc mesterségét úgy gyakorolta, hogy az egyértelműen túlmutatott az efféle gyakorlati megfontolásokon. Ágai számára a zsidóvicc többet jelentett a zsidó másság népszerű-közéleti elismertetésének stratégiájánál: egy radikalizálódott, a stabil vagy hagyományos foglalkozásbeli identitásokkal már nem megragadható én-koncepció kifejezése is volt egyben. Erre a lehetőségre maga Spitzig Itzig is utal egyik legelső levelében, melyben előadja, miért választotta a humorista pályáját az újságírói helyett. „De én még sem todom alányomni aztat a sok eszméket, ami énbenem támatta föl az emancipationrol – jelenti ki kacagtató *Mauschel* modorában –, és mivel eszem van, gondoltam, nem irok ilyen föntös társedalmi üidről uyschagba, hanem irok kedvesebben egy bolond uisagba, mert tecik tudni, mindig töbet éri ha okos embert bolondozza, mintha bolond ember okoskoidja. Én leszek tehát az a bolondozó okos ember."[64]

Azzal, hogy a komoly ember helyett a bolond *(fool)* szerepét követeli magának, Ágai-Spitzig egy merőben újszerű kulturális hitelességre formál igényt, amit Mary Douglas a tréfamester *(joker)* mitikus szerepével hoz összefüggésbe. Mint írja a vicc társadalmi jelentőségét elemezve, a tréfamester „szemmel láthatólag kiváltságos személy, aki bizonyos dolgokat büntetlenül kimondhat". Ugyanakkor a tréfamester nem hasonlít „a tabudöntögetőre, akinek káros tevékenysége tényleges sértést jelent a társadalom számára". Ellentétben a marginális vagy átmeneti típusokkal, akiket „mindenki önmagukra és másokra is veszélyesnek tart mindaddig, amíg át nem estek szerepük újraértelmezésének rítusán", a tréfamester sosem igazán kívülálló, biztonsága sosem forog tényleges veszélyben. Mint Douglas kifejti, „nagyon is megingathatatlanul tisztában van a társadalmi szerkezetben elfoglalt helyzetével, és az e szerkezetre tett felbolygató észrevételei bizonyos értelemben az adott társadalmi csoport önkritikáját fogalmazzák meg. A tréfamester csupán a közösség egyöntetű véleményének ad hangot. Mivel a megengedett támadási felületen belül védettnek érezheti magát, mindenki számára rávilágít a tár-

sadalmi valóság nyomasztó aspektusaira, feltárja önkényességét azáltal, hogy általában véve elbagatellizálja a formalitások jelentőségét, és felfedi a helyzetben rejlő kreatív lehetőségeket."[65]

Spitzig Itzig tehát sokban emlékeztet Douglas tréfamester típusára. A Király utcai levelek alapján a figura földrajzilag ahhoz a Terézvároshoz köthető, amely Budapest zsidó életének központjaként működött. Ugyanakkor a társadalmi és osztálykülönbségek tekintetében makacsul kerül mindenféle hovatartozást. Az egész közösség nevében beszél, amikor a zsidó polgárság hiúságairól vagy a zsidó tömegek hiszékenységéről értekezik, de akkor is, amikor a vallásos zsidók modernitásellenességét vagy a zsidó tőkés réteg ultramodernitását tűzi pellengérre. A tréfamester ideológiailag és társadalmilag megfoghatatlan figura, aki a világot strukturálatlan módon megtapasztaló olvasókat megszólítva éles kontúrokat ad a kollektív élményeknek és aggodalmaknak.

A tréfamester különleges kulturális és történelmi látásmódját érzékletesen jelenítik meg a *Borsszem Jankó*ban vissza-visszatérő, első pillantásra zavarba ejtőnek tűnő karikatúrák. Az „Akkor és most" vagy „Előtte és utána" címet viselő rajzpárok a zsidó életvitel, tevékenységek és elfoglaltságok jellemzően modern formáit állítják szembe hagyományos életképekkel. A műfaj egyik iskolapéldáján a két párhuzamos keret egyikében a Siratófal előtt imádkozó vallásos zsidók csoportja látható, a másikban ugyanezen alakok csoportja, divatos modern öltözékben a Siratófal új inkarnációját, az orfeumot imádja.[66] A látszat ellenére az illusztráció nem közvetlenül a felületes modern kultúra bírálatára irányul. A műfajra jellemző többi tablóhoz hasonlóan nincs világosan kiolvasható erkölcsi mondanivalója vagy ideológiai tanulsága. Nem a múlt idealizálása, de nem is a jelen ünneplése, hanem a történelmi tapasztalás folyamatának kétes előjelű bemutatása a célja. Az egymás mellé helyezett két kép egy olyan városi lakosság destabilizált látásmódját fejezi ki, amely elszakadt a múlt gyökereitől, de még nem tudott megkapaszkodni a jelenben.

A tréfamester – esetünkben a zsidóvicc mestere – a strukturálatlan, a társadalmi konvenciók és politikai előfeltevések igája alól felszabadult énben rejlő kreatív lehetőségekre kacsint. Spitzig Király utcai levelei ezen lehetőségek szinte minden elképzelhető permutációját lefedik. Spitzig a *Borsszem Jankót* bohókásan is ikonikus „nem megkeresztelt keresztfiaként" személyesíti meg, és jiddisül „Jankó Lebennek" becézi, egyszerre utalva a lap és kiadója hibrid természetére. Komolyabb hangot megütve felveszi a szokást, hogy leveleit a „Spitzig, az ischmeretesch hazaphi" vagy „Spitzig, az ischmeretesch hazaphi es tschol'dapa" néven jegyezze. Az első aláírással az antiszemitizmus szószólóit figurázza ki, akik szeretnék elhinteni, hogy a zsidók nem lehetnek jó honpolgárok, amíg zsidóként azonosítják magukat. A második aláírással azokat a liberális axiómákat hozza zavarba, melyek szerint a társadalmi stabilitás előfeltétele a magánéleti és közösségi szerepkörök szétválasztása. Spitzig ritka szabadságának nyitja abban rejlik, hogy túl tud lépni a modern ideológia bináris meghatározottságain, melyek nemcsak a zsidókérdés halálos ellentmondásaiért, de a modern liberalizmus elidegenedéséért is felelőssé tehetők. Zsidóvicc-mesteri minőségében Spitzig a modern éntudat egy új, radikális verziója mellett tesz hitet. Ez az én pedig az identitással szemben a másságot, a stabilitással szemben a változást, az örökérvényű törvényszerűségek helyett a mindennapi életet részesíti előnyben.

Antiszemitizmus és zsidó humor

A zsidóvicc hagyománya a személyi hitelesség és a kulturális integritás paradox formájával vértezte fel a zsidóságot az emancipáció utáni társadalommal való összetűzései során. Ez azonban a zsidókérdés lényegileg kulturális megoldását jelentette, amiért árat kellett fizetni. A zsidó humor Achilles-sarka a politika volt. Az 1940-es években írt zsidó tárgyú esszéinek egy híres megállapításában Hannah Arendt arra mutatott rá, hogy a Heine és más zsidó páriák művelte játékos irónia nem tudott életképes választ adni a hatalom és a politika kihívásaira. Arendt szerint az alkotószellem és a szubjektivitás kizárólagos előtérbe helyezése veszélyes, sőt felelőtlen üzemnek bizonyult a XIX. század végi Közép-Európa fenyegető politikai realitásai közepette.[67]

Habár a tragikus végkifejlethez persze nem férhet kétség, a zsidó humor és a politika közötti viszony összetettebb volt annál, mint Hannah Arendt feltételezi. Ha ugyanis alaposabban szemügyre vesszük a zsidóvicc-mester kulturális típusát, világossá válik, hogy ez a figura korántsem élt elszigeteltségben a politika általa kigúnyolt birodalmától. Lehet, hogy nem fogadta el a liberalizmus ideológiai premisszáit, de képződményeikhez ezer szállal kötődött, hiszen ezek alkották a feltételeket, melyek hiányában szó sem lehetett volna politikai kívülállásáról. Ennél fogva teljesen érthető, hogy Spitzig Itzig komikus alakja miért éppen a magyar liberalizmus aranykorában léphetett színre, amikor a zsidó identitás és a magyar nacionalizmus közötti szakadék áthidalása valódi sikerrel kecsegtetett, melynek lehetőségében őszintén hitt a magyar és zsidó értelmiség jelentős része. A Spitzig nevével fémjelzett, sajátos kulturális politika erősen függött ezen feltételek fennállásától, és amikor megváltoztak, kezdett szertefoszlani. Az 1880-as évekre a hivatalos liberalizmus értékeit folyamatosan támadták a szervezett politikai antiszemitizmus felemelkedéséhez szorosan kapcsolódó, soviniszta-nacionalista körök. Az új politikai környezetben egyáltalán nem volt egyértelmű a humor fellépése

az antiszemitizmussal szemben, és ez nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a zsidó humor és a politika közötti problematikus viszony górcső alá kerülhetett.

Az önvizsgálat egyik legbeszédesebb példáját láthatjuk a *Borsszem Jankó* 1875. április 25-i számának címlapján, amely Istóczy Győzőt, az antiszemita mozgalom hírhedt vezérét cirkuszi vademberként ábrázolja, akit a zsidó tréfamesterből idomár-mutatványossá avanzsált Spitzig Itzig tart pórázon. A két alak közötti éles kontraszt a két kulturális szimbólum összemérhetetlenségét dramatizálja. A karikatúrán Istóczy félmeztelen, fejéről vaddisznóprém csüng le a hátán, jobbjában kardot tart, bal markában egy nyaláb sztereotipikusan ábrázolt zsidót szorongat. Spitzig termetre fele akkora csak, mint Istóczy, egyik kezében az Istóczy derekára erősített, vastag kötél végét tartja, másik kezében karmesteri pálca – ezekkel a kellékekkel tartja féken a közszemlére tett, egzotikus fenevadat.

A tabló ugyancsak kizökkentő összhatást kelt. A felszínen úgy tűnik, hogy a humornak a nyers erővel szembeni győzelmét ünnepli, de mélyebb, a tudatalattira ható üzenete ennél fenyegetőbb és kétértelműbb: mintha azt sugallná, hogy a mutatványos és a fenevad közötti erőviszony bonyolultabb a látszatnál, sőt bármikor visszájára fordulhat. Istóczy bomlott tekintete és egész tagbaszakadt mivolta előrevetíti annak veszélyét, hogy a fojtott indulattól duzzadó vadember egy dühkitörésben könnyen felülkerekedhet apró termetű, mosolygós, előzékeny idomárján. A rajzot körbelengi a megkerülhetetlen kérdés: mi lenne, ha elszakadna az a kötél, és a vadember a cirkuszi porond zárt világából kiszabadulna a való világba?

A képben rejlő erőszak lehetősége politikai valósággá vált 1882 nyarán, amikor egy tizennégy éves lány eltűnt Tiszaeszláron, és a helyi zsidó közösséget középkori rituális gyilkosság elkövetésével vádolták meg. Mint ismeretes, a falu zsidóit végül felmentették a vád alól, 1882 és 1883 között mégis zsidóellenes zavargások törtek ki vidékszerte, sőt Budapesten egy rövid időre még ostromállapotot is hirdettek. Tiszaeszlár a magyar zsidóság Mohácsa lett. A *Borsszem Jankó* által sugallt politikai analógia talán nem volt pontos, ám a metafora annyiban mégis megállta a helyét, hogy Tiszaeszlár hasonló nagyságrendű traumát és történelmi léptékű vízválasztót jelentett a magyar zsidóság számára, mint Mohács a magyarságnak általában. Az 1882-ben bekövetkezett események mindörökre aláásták azt az optimizmust, melyet az 1867-es zsidó emancipáció nyomán kibontakozó lehetőségek tápláltak a zsidóságban.

A magyar politikai kultúrában bekövetkezett kataklizmikus elmozdulást nagy szimbolikus erővel jelezte, hogy Spitzig Itzig figuráját hivatalosan is „menesztették" a *Borsszem Jankó*tól. Bár a laptól való távozása feltűnés és ideológiai csinnadratta nélkül zajlott le, nem lehetett nem észrevenni az összefüggést a tiszaeszlári események és Spitzig „nyugdíjaztatása" között. A bejelentésre egy levélben

került sor, melyben Spitzig tájékoztatja Seiffensteiner Salamont, hogy úgy döntött, ezúttal távol marad sógora pészah széderjéről, melyre hivatalos volt:

„Kedves svógorleben!"

Köszönök a te invitáczión. De nem fogadhatok el. Ed kissé vagyok beteg és nem szeretek naid társaság. Majd otthon, az én soládi kürben fogok lesakterolni a magam Solmosi Eszterke.

Szervos!

Spitzig Iczig[68]

Ezt követően Spitzig nem írt több levelet a *Borsszem Jankó*ba, melynek szatirikus szellemét több mint tizenöt éven át alakítgatta és ápolta. Mindössze kétszer

Ez az Istóczy. Spitzig és Istóczy mint cirkuszi előadók. *Borsszem Jankó*, 1875. április 25.

tért vissza a lapban, az 1890-es években, ám akkor sem *Mauschel* nyelven szólalt meg – és persze ennek is jelentősége van. A jellegzetes *Mauschel* nyelvhasználatot Seiffensteiner Salamon örökölte tőle, aki Spitzig utódjaként – ha nem is hivatalosan, de – a budapesti zsidóság szócsöve lett a lapban. A figura ötletét általában az Ágainál egy nemzedéknyivel fiatalabb Székely Ferencnek tulajdonították, aki önerőből felemelkedett polgárként aktív szerkesztőségi tagja volt a *Borsszem Jankó*nak, miközben teljes állásban egy bank elnökeként dolgozott. Seiffensteiner az eredeti elképzelés szerint bőbeszédű kereskedő volt, aki a Dob utca 3. szám alatt vezetett fűszerüzletet, és a terézvárosi alsó középosztálybeli zsidóság politikai hangulatát és korlátolt látásmódját volt hivatott megtestesíteni. Az 1880-as évekre azonban Seiffensteiner átesett a polgárrá válás folyamatán, mintha nemcsak megteremtőjének karrierjét, de az egész budapesti zsidóság társadalmi mobilitását is példázni akarná. Miközben külsőségekben megőrizte a kerek képű, kedélyes, Dávid-csillaggal kihímzett pénzes zsákot szorongató boltos vonásait, az évek során Seiffensteiner nagy átalakuláson ment át: a városi élet szkeptikus megfigyelője lett, aki színházba jár, újságot olvas és szellemesen kommentálja a politika és a nemzetközi ügyek balgaságait. Spitzig Itzig utódját azonban egyre inkább a tiszaeszlári vérvád, az antiszemitizmus problémája és a hivatalos zsidó reakciók elégtelensége foglalkoztatta.

Seiffensteiner különösen borúlátó hangon számol be az antiszemitizmus jelenségéről, amely zsigerileg elutasította a zsidó liberalizmus eszmei örökségét és jövőképét. Az antiszemitizmusban nem valami középkori előítélet atavisztikus csökevényét látja, amely a társadalmi haladás és a politikai felvilágosodás fényében előbb-utóbb végleg elhomályosul, hanem egy ízig-vérig modern jelenséget, melyre nem lehet politikai megoldást találni. Számára az antiszemitizmus a populista politika irracionális kivetülése volt, amely jelképes bűnbakként a zsidókat teszi felelősé a magyarság ballépéseiért, kudarcaiért: „Tizenüt esztendők ótátul fogva hallonk minden nap aztat a mese, hojd nálonk van minden bojtól és nyomoroságtól a kótforrás a küzüs üdjek, a quota, a delegaczión, a komerilla, a nemzetiségek; és mivel mert mi szeretönk, ha minél tüb ellensége nekünk: hát még a német, a moszka, a harvát is. Edszerre kisölte, hojd ez valt min sopa szomárság, mert minden bojtól az igazi kótforrás van edjedül a thalmud, a sulchan-aruch, a maczesz, a pájesz, a barchesz meg a sólet."[69]

Nem kevésbé keserű gúnnyal fogadja a kortárs zsidó tudósok lankadatlan igyekezetét, mellyel a magyar zsidóság történelmi gyökereit és a nemzettel való ősi összefonódását igazoló, megcáfolhatatlan bizonyíték után kutatnak. Az egyik ilyen elmélet – amely történetesen az ősmagyarság és a zsidó kazár törzs között próbál szoros kapcsolatot kimutatni – az alábbi szkeptikus kritikára sarkallja

Seiffensteinert: „A dakter Kóhn ór, a rabbinos mi tőlönk, fülfedezte, hojd az Árpad édes anyja volt egy zsidó kazar nü; és reméngyeli ezen fülfedezés által, hojd enyhiti vele a modjorarszág zsidók sorsát és megszelidöli az ontisemita kolera. Forcsa! Hiszen mogo Jézus Krisztos is zsidó volt, mégis nem használ semitse!"[70]

Az antiszemitizmus fonákságainak bemutatására Seiffensteiner sajátos írói technikát fejlesztett ki, amelynek éltető eleme a rituális emberölés témája körül virágzó abszurd humor volt. Ez konkrétan a vérvád ironikus kisajátítását jelentette azáltal, hogy a rituális gyilkosságot a szereplők szimbolikusan végre is hajtják a mindennapi élet porondján. Ezt az akasztófahumort jól példázza, amikor Spitzig kisfia megkérdezi, hogy miért olyan íztelen idén a húsvéti macesz. A válasz: a zsidó közösség nem talált vágni való fiatal magyar lányt, ezért kénytelenek voltak beérni egy cseh vénasszony vérével. De említhetnénk azt is, amikor Seiffensteiner a kikeresztelkedéssel szemben a zsidó hithez való ragaszkodás előnyeit ecseteli: „Kérdezték engem a molt minopjában, hojd én is kikürüsztölködöm-i mogomat? Feleltem rá: oljan balandot nem teszem. Mert most todom, hojd a sakterok nem bántanak a lányaimat; de ha keresztény hajodonok lenének: akor nadjon valószinő hojd bizomosan lesakterolnának üket."[71] Az efféle vérfagyasztó viccelődésnek a nyomai Ágai magánlevelezésében még húsz évvel Tiszaeszlár után is felbukkannak. Jászai Marinak írt levelében például egy tál sóletre (felesége konyhaművészetének csúcsa) hívja meg a neves színésznőt azzal, hogy a zsidók ezt a receptet használják áldozati eledelük elkészítésére, amióta Magyarországon törvényellenesnek nyilvánították a keresztény hajadonok levágását.[72]

Az, ahogy a zsidók ironikusan magukra vállalják a rituális gyilkos szerepét, sok vonásban hasonlít a zsidóvicc hatásmechanizmusára, hiszen az is az ellenséges vagy legalábbis ellenszenves sztereotípiák kreatív kisajátításán alapul. Ezek a viccek azonban kimondottan polemikus szándékkal születtek. A zsidóvicc azt a kognitív technikát mozgósítja, amit Arthur Koestler „biszociáció"-nak nevez, vagyis két különböző logikai kódot vagy viselkedéstípust – vagy éppen fordítva, „két logikailag összefüggő, de habituálisan összeférhetetlen vonatkoztatási rendszert"[73] – állít egymással szembe. Koestlernél a biszociációs folyamat minden alkotó és eredeti tevékenység különleges előfeltételét jelenti, melynek segítségével a létező valóságot gyökeresen új módon lehet újraképzelni. A technika ugyanakkor megfelelt az abszurd humor céljainak is, amely a józan ész világát a politikai üldözési mánia eltorzult fantazmagóriáin keresztül mutatja be. A zsidóviccek mögött kimondatlanul az a feltevés húzódik meg, hogy az antiszemita állítások hamis logikáját és életszerűtlenségét csak úgy lehet leleplezni, ha egy más társadalmi vagy kulturális környezetbe helyezzük át őket. A biszociáció kulturális gyakorlata saját kútfeje ellen fordította vissza a zsidókat ért agressziót, tudatosan kiak-

názva a szerepcserékben rejlő lehetőségeket, hogy erkölcsi és politikai vádat emeljen az antiszemitizmus ellen.

A technika egyik legalaposabban kidolgozott alkalmazását érhetjük tetten egy, a szertartásos gyilkosságról szóló különös „kontraelbeszélésben", amely a tiszaeszlári zsidó vádlottak felmentését követően 1883 augusztusában kirobbant tömeges erőszak tetőfokán látott napvilágot.[74] A történet, melyben természetesen Seiffensteiner Salamon a főszereplő, Palesztinában játszódik, ahol a zsidók (köztük persze maga Seiffensteiner is) letelepedtek, többséget hozva létre egy elenyésző keresztény kisebbség körül. A rituális gyilkosság rágalma a tiszaeszlári eset tükörképeként bontakozik ki: ezúttal a keresztény kisebbséget vádolják meg, hogy egy zsidó lány, Moczele keresztre feszítésével „ünnepelték meg Krisztus feltámadását".[75] A keresztények elleni erőszak felbujtói „Kereszténynellenes Ligába" tömörülnek a rossz hírű Blau Kobi vezetésével, aki a meghatározó magyar antiszemita lap, a *Függetlenség* mintájára kitalált *Jeruzsálemi Függetlenség* című folyóirat demagóg főszerkesztője.

A jeruzsálemi hatóságok tehetetlennek bizonyulnak a kereszténynellenes csőcselék megfékezésében, mint ahogy a magyar hatóságok sem voltak képesek féken tartani a felbőszült antiszemita tömeget. Börzeviczy az igazságügy-miniszter szerepében csak megszokott szellemességeit pufogtatja, Karolojos őexcellenciája, Jeruzsálem polgármestere[76] protokollkérdésekkel van elfoglalva, a város rendőrfőkapitánya pedig azzal szabadkozik, hogy semmit sem tehet, amíg hivatalos utasítást nem kap. Így aztán Seiffensteinerre marad, hogy a dühödt tömeg előtt az üldözött keresztények nevében szólaljon fel. „Kedves testvéreim – kezdi beszédét az akkori zsidó sajtóban bevett megszólítással. – Jehovah szent nevére kérlek benneteket, ne hallgassatok a rosz emberek sugalmazására, ne hagyjátok magatokat méltatlan fajgyűlölet vagy gonosz csábitás által arra ragadtatni, hogy keresztény polgártársaink ellen toöjetek. (Zúgás.) Emlékezzetek rá testvéreim, hogy elmult sötét időkben bennünket is vádoltak ily szörnyű bűnökkel. Ne legyetek tehát könnyelműek a keresztények vádolásában. (Zaj. Le a filokereszténnyel!) De hát nem-e ép oly emberek a keresztények min mi? [...] Mért ne szeretnék ők is azt a földet, amely őket táplálja? Mért ne ragaszkodnának a nemzethez, melynek keblében élnek?"[77] Seiffensteinert már majdnem meglincseli a felháborodott tömeg, amikor a rémálomból sógora, az éppen látogatóba érkezett Spitzig Itzig aggódó hangjára magához tér Budapesten. „Küszönöm Iczig – felel Seiffensteiner. – Tetted naidon jól. Forcsa világ! Mikor vadjok ábren, okorják engemet ogyonötni antiszemitok; mikor meg alszok, okorják ogyonötni antikürüsztének."[78]

Ez az ugyancsak félreérthetetlen tanmese izgalmas kérdéseket vet fel a humor társadalmi és politikai válságidőszakban betöltött szerepéről. Vajon ki volt a célközönség? Milyen hatást válthatott ki az elbeszélés a hallgatóságban? Nyilván nem a zsidókat, hanem a magyar társadalom óriási többségét kellett meggyőzni a tiszaeszlári vérvád égbekiáltó igazságtalanságáról és képtelenségéről. Az persze már erősen kétséges, hogy e potenciális közönségből vajon hányan változtatták meg vélekedésüket a történetet olvasván. A megrögzött antiszemiták esetében ez magától értetődően reménytelen várakozás lett volna, de valószínű, hogy még a mérsékeltek nagy része is elengedte az üzenetet a füle mellett. Az átlagos műveltségű magyar polgár pedig nem annyira a *Borsszem Jankó*ból, mint inkább a népszerű képeslapokból, a bulvársajtóból és a politikai folyóiratokból tájékozódott a tiszaeszlári ügy fejleményeiről. A többség számára a tiszaeszlári események szenzációs bűnügyi történetté, véres krimivé álltak össze; kevesen vették észre az ügyben rejlő példátlan politikai veszélyt és fenyegetést. A vezető családi képes magazin, a *Vasárnapi Újság* például tárgyilagos szellemben, a tanítási szándék legapróbb jele nélkül tudósított a tiszaeszlári per epizódjairól. Ezek a jelentések kimondottan kerülték, hogy véleményt nyilvánítsanak az ügy politikai vonatkozásairól, ehelyett mindössze az átlagos olvasó érdeklődésére vélhetőleg számot tartó, tágabb kulturális világ egy szeleteként mutatták be az eseményeket. A rituális gyilkossági perről szóló tudósítások egy lapra kerültek a társasági pletykákkal, az Európa királyi családjainak ügyes-bajos dolgait firtató szösszenetekkel, a világpiaci információkkal, vagy éppen a Victor Hugo és más hírességek magánéletében vájkáló híradásokkal.[79]

Seiffensteiner Salamon kitalált meséje a palesztinai rituális gyilkosságról aligha érhette el a várt hatást a nagyközönség körében, akikhez igazán szeretett volna eljutni. Ebben nincs semmi meglepő, már csak azért sem, mert az erkölcsi és politikai befolyásgyakorlás sosem szerepelt a *Borsszem Jankó* eredetileg elképzelt profiltevékenységei között. A lap valódi célja és értelme kulturális és szimbolikus, nem pedig politikai és gyakorlati természetű volt. Mint Freud kifejtette, a humor kívül áll a valóság-princípiumon; igazi küldetése nem a tapasztalati világ megváltoztatása, hanem az emberi vágy és a libidó kifejezésre juttatása. Ezzel együtt esetünkben elmondható, hogy a humornak – éppen azáltal, hogy szerepet vállalt a társadalmi és politikai feszültségek levezetésében – végső soron mégiscsak sikerült hozzájárulnia azon alternatív kulturális feltételek megteremtéséhez, melyek elvben lehetővé tették, hogy a többnemzetiségű és multikulturális társadalom különböző csoportjai békésen megférjenek egymással. A nemzetiségi alapú nacionalizmus által szorongatott zsidóság számára a zsidóvicc nemcsak a kollektív kulturális betagozódás egy lehetséges formáját jelentette, de egyben az egyre lakhatatlanabb világ közepette is követhető, sőt követendő viselkedésmintákkal látta el az egyes zsidó polgárokat.

5

A BUDAPESTI ORFEUM

Tömegkultúra és nagyvárosi élet

A Duna két partján elterülő modern Budapest 1873-ban jött létre három település, Pest, Buda és Óbuda egyesítésével. A *Borsszem Jankó* élclap találó karikatúrával ünnepelte meg a jeles eseményt. Ezen az újdonsült magyar fővárost egy rajongók gyűrűjében trónoló, szép fiatal nő személyesíti meg, akinek sikerét a háttérbe húzódva irigyen figyeli Bécs, egy rosszkedvű özvegy királyné képében. A rajz a felszínen nyilvánvaló allegóriánál mélyebb jelentésrétegekkel bírt, hiszen nem csak a nagyvárosi büszkeség ártatlan kifejezése volt. Oly módon fogalmazta szellemesen újra a város identitásáról vallott hivatalos nézeteket, amely aligha nyerhette meg akár a magyarok, akár az osztrákok többségének tetszését. Egyfelől a magyar nacionalizmus hősies narratíváját a városok közötti versengés feminizált melodrámájává alacsonyította, másfelől bajra hívta a Habsburg-hatalmat azzal, hogy a központ és a periféria viszonyát visszájára fordítva a feltörekvő Budapestet a császári város fölébe helyezte.

A kacér félvilági nő és a savanyú képű matróna dialektikus kettőse nem annyira politikai, mint inkább kulturális jelentéstartalommal bírt. Többek között a városi paródiák toposza lett az 1830-as évektől kezdve, amikor Párizsban a nagy példányszámú újságok és az üzleti alapú kiadói vállalkozások megjelenése feszegetni kezdte a kulturális normák és hagyományok kereteit.[1] A szexuális vonzerő és az unalmas tiszteletreméltóság közötti kontrasztot retorikai fegyverként lehetett bevetni a kommersz és kanonikus művészet, a tömeg- és az elit kultúra, a modernitás és a hagyomány között kirobbant kulturális háborúban, melyben mindenki magától értetődőnek vette az előbbi győzelmét. A *Borsszem Jankó* szerkesztőinek nem véletlenül esett a választása erre az erősen telített szimbólumra. Budapest egyesítését egy fiatalosabb, dinamikusabb, ténylegesen modernebb városi kultúra nevében ünnepelték meg, amely sokkal inkább rabul tudta ejteni a kor emberét.

Húg és néni. Budapest és Bécs allegóriája 1873-ban. *Borsszem Jankó*, 1873. augusztus 3.

A Folies Caprice orfeum műsorfüzete

1873-ban senki sem láthatta előre, milyen siker koronázza majd ezt a merész szembeszállást. A XIX. század utolsó negyedében Budapest hihetetlen ütemben vált pezsgő világvárossá, mely nemcsak Bécs birodalmi kultúrájával, de a magyar nemesség politikai hagyományaival is versenyre kelt. A századvégi Budapest modernsége nem annyira újító szellemű művészetében, mint inkább dinamikus üzleti világában és a tömegkultúra felvállalásában fejeződött ki.[2] A város vállalkozói szelleme láttán több kortárs megfigyelő arra a megállapításra jutott (és ezt nem feltétlenül hízelgő hasonlatnak szánták), hogy Budapest sokkal inkább egy amerikai, mint közép-európai nagyvárosra emlékeztet. Budapest státusza mint Bécs méltó párja 1892-ben hivatalos megerősítést nyert, amikor a kettős monarchia ikervárosának nyilvánították.

A jelenséget kedélyesen kommentálták különféle népszerű irományok, tárcák, karikatúrák és a mulatókban előadott burleszkjelenetek. Egy 1896-ban kiadott budapesti útikalauz ironikusan jelenthette ki, hogy a város győzedelmeskedett Bécs fölött – ha nem is történelmi hangulatú tereivel és palotáival, de éjszakai életének pezsgését és modernitását tekintve mindenképpen. A cikk Budapest fiatalos lendületét Bécs áporodott maradiságával helyezi szembe, és felhívja a figyelmet arra, hogy a két városban mennyire más szórakozási lehetőségek várják a látogatót. Amint leszáll az est, egész Bécs bezár, hogy lakói nyugodtan pihenhessenek este tíztől másnap reggel nyolcig. Ezzel szemben Budapest éjszaka a féktelen mulatozás és polgárpukkasztó előadások színterévé válik, ahol éjféltől hajnalig lankadatlanul tart a dáridó. A szerző azt is megsúgja, hogy „mi budapestiek is csak Bécsben aludhatjuk ki magunkat igazán. Mert mi itt az éjjeli élet rabjai vagyunk".[3]

Az ehhez hasonló kijelentések, túlzásuk ellenére, nem nélkülöztek minden valóságalapot. Az 1880 és 1914 közötti időszakban Budapest híressé vált nyugtalan mulatóiról, fényűző orfeumairól és egész éjjel nyitva tartó, pezsgő kávéházairól. Olyan éjszakai élet volt ez, amit egész Közép-Európa-szerte irigyeltek és igyekeztek utánozni. Ágai Adolfnak, a *Borsszem Jankó* főszerkesztőjének megjegyzése szerint az orfeum egyre inkább Magyarország nemzeti cégérévé kezdett válni a külföld szemében, maga mögé utasítva számos történelmi múltú jelképnek, többek között „Petőfinek, a tokaji bornak, és a magyar lónak" ismertségét.[4] Az éjszakai szórakoztatóipar azonban nem csak turistacsalogató látványosságot vagy urbánus kikapcsolódási lehetőséget jelentett, hiszen az egész modern, budapesti életérzés és városi identitás legbelsőbb lényegét testesítette meg. A nagyvárosi élet sorsformáló energiái a mulatók színpadán kristályosodtak ki és váltak közvetlenül megtapasztalhatóvá egy új összetételű városi közönség számára. Az egyik ünnepelt komikus az 1920-as években – amikor a pesti mulató fénykora már leáldozott – így emlékszik vissza központi szerepére a letűnt éra életében: „Zengett

A Solymossy Orfeum műsorfüzete

A Herzmann Orfeum műsorfüzete

az utcákon a sok orfeumkuplé, a rengeteg bécsi valcer, Pest valóban egy grandiózus orfeum volt akkor."[5]

Az orfeum és hivatalos kultúra

Az akkori Budapest kommersz szórakoztatóiparának egyik legnagyobb ellentmondása, hogy nyomtalanul eltűnt a kollektív történelmi emlékezet süllyesztőjében. Nem keringenek legendák az akkoriban szinte mitikus tisztelet övezte sztárokról, komikus előadóművészekről. A múzeumok nem rendeznek tematikus tárlatokat, hogy emléket állítsanak a színes és újító orfeumi repertoároknak. Nem avatnak emléktáblát a városi járókelők okulására azokon az épületeken, ahol hajdan mulatók működtek. Mintha a mulatókultúra írmagját is kitörölte volna valaki a város történetét dokumentáló, hivatalos narratívákból. Ha egyáltalán szóba kerül még bizonyos körökben, a mulató jelenségét a színháztörténet egyik eldugott, erősen szakosodott kutatási területének vagy a zsidó alsó középosztály életviteléhez kapcsolódó, különös kultúrtörténeti epizódnak szokás tekinteni, vagyis a legjobb esetben is csak Budapest tágabb történetétől elszigeteltségben teszik vizsgálódás tárgyává.[6] Voltaképpen a mulató egykor csillogó világa ma már csak az Országos Széchenyi Könyvtárban, a Budai Várban őrzött néhány száz doboznyi plakát, fénykép és kotta formájában porosodva él tovább.

Magyarázatra szorul, hogy Közép-Európa egyik legújítóbb szellemű szórakoztatóipari vívmánya miért hagyta ennyire hidegen a hivatalos közvéleményt. Ennek egyik oka kétségtelenül a magyar történetírás hagyományos irányultságában keresendő, amely napjainkig ellenségesen, legjobb esetben is közönyösen áll hozzá a tömegkultúra minden megnyilvánulásához, pláne ha olyan provokatív formában jelenik meg, mint a mulató.[7] Végső soron persze a mulató mint legitim kulturális gyakorlat feledésbe merülése nem a történészeknek, inkább a kortársaknak róható fel, akik végérvényesen felemás módon fogadták a jelenséget.

Ez az ellentmondásos reakció élesen elütött az operett egyértelmű helyeslésétől. Az új műfaj 1860-ban bukkant fel Budapesten, Offenbach nemzeti színházbeli premierjével.[8] A bemutató egyöntetű közönségsiker volt, és bár némi fenntartással, a hivatalos ítészek is elismeréssel fogadták. Az irodalom fellegvárát képviselő Gyulai Pál a drámaművészet népszerű formájának nevezte az operettet, amely a magas kultúra mezsgyéjén kívül keletkezett. Ugyanakkor elfogadhatónak tartotta mindaddig, amíg nem akar a nagy nemzeti klasszikusok babérjaira pályázni. Mint Gyulai kifejti, a műfaj akkor szerezhet polgárjogot magának, ha témaválasztásában a jó ízlés vezérli, és ezen témák színpadra állítása megfelel az általános magyar kultúra szellemének és ízlésének.[9]

Az efféle óvatos engedékenységgel szemben a mulató jelenségét egyértelműen rosszallóan fogadták hivatalos körökben. A magyar politikai vezetés úgy vélekedett – és e vélekedésének minden lehetséges alkalommal hangot is adott –, hogy a főváros szórakoztatóipara idegen a magyar kulturális hagyományoktól, sőt kimondottan káros az egészséges nemzettudatra nézve. A mulató annyira kompromittált lett, hogy amikor egy parlamenti vitán 1891-ben szóba került, Szapári Gyula miniszterelnök nem is volt hajlandó a témára szót fecsérelni, mondván, hogy egyszerűen „ízléstelen dolognak" tartja.[10] A budapesti mulató számkivetettségét értetlenül szemlélték az ágazat iparosai, akiknek megfelelő kitekintésük volt ahhoz, hogy a helyzetet összehasonlítsák más európai városok hozzáállásával. Az *Internationale Artisten-Revue*, az európai szórakoztatóipari szemle egy 1891-ben megjelent számában a szerkesztői cikk rámutatott, hogy „a kontinens egy nagyvárosában sem gyakorolnak a hatóságok olyan nyomást a mulatókra és varietékre, mint Budapesten. Túlzás nélkül kijelenthetjük, hogy az ipar űzését itt sokkal drákóibb adóztatási intézkedésekkel sújtják, mint az egyéb ágazatokban".[11] A mulatók szövegíróit annyira megbélyegezték, hogy a jó hírű írók és újságírók egyenesen letagadták, ha bármi közük is volt az ágazathoz. „Jól tudjuk – írta az egyik budapesti mulató-lap –, hogy a fiatal írói gárda legtehetségesebb tagjai írják az orfeumok műsorát. És mégis, ha a szerkesztőségben asztaluk mellé leülnek, tolluk hegye az orfeumok ellen irányul."[12]

A kommersz szórakoztatást elítélő hivatalos kritikák elleni litániák sorában meglepő hang volt Nagy Endréé, akinek nevéhez a budapesti kabaré intézményének feltalálása fűződik majd a XX. század első évtizedében. Az avantgárdnak számító műfajhoz való fiatalkori kapcsolódásáról szóló önéletírásában Nagy nem hagy kétséget afelől, hogy a kabarét sem kerülte el a mulatót érő kiközösítés. Keserűen idézi fel a hallgatást, mellyel a napilapok vállalkozása ellen tüntettek, pedig estéről estére lelkes telt ház előtt játszott: „A közönség egyre szélesebb rétege fedezte föl benne az új mondanivalók és új formák kísérleti színpadát, de az újságokban soha egyetlen szó sem emlékezett meg róla." Akadt olyan lap is, ahol „még a megfizetett hirdetést is csak előzetes diplomáciai tárgyalások után lehetett elintézni". Nem volt az a siker – vonja le a végkövetkeztetést Nagy –, hogy elaltatta volna a hivatalos gyanakvást a kabaréval szemben, így „a származás szégyenbélyegét mindig ott éreztem a kabaré homlokán".[13]

Nagy viszont mindvégig szemérmes titkolózásba burkolózik, ami a kabaréra sütött „szégyenbélyeg" tényleges mibenlétét illeti, jóllehet az utalás kortársai számára bizonyára átlátszó volt. A kabaréval persze az volt a gond, hogy szorosan kapcsolódott a mulatóhoz és a zsidó alsó középosztályhoz, ahonnan az egyes szórakozóhelyek közönsége, tulajdonosai, igazgatói, szövegírói és előadóművészei

nagy része származott.[14] A szórakoztatóipar földrajzilag eleve olyan helyre települt, melynek etnikai és vallási kötődése mindenki számára egyértelmű volt. Egy korabeli szórakoztatóipari folyóirat tanulságos leírása szerint Budapest mulatói „az Andrássy-út, az Erzsébet-körút és a Kerepesi-út" határolta, jól azonosítható területen helyezkednek el, ahol az élet „majdnem olyan élénk éjjel, mint reggel".[15] Az is köztudott volt persze, hogy az említett utcák a Terézvárost rajzolták körül – azt a negyedet, melynek a századfordulón mért tizenöt ezres lakossága háromnegyedét a zsidóság tette ki. A szórakozó negyed főutcája, a Király utca és a mellékutcák szűkös járdáit mulatók végeláthatatlan sora szegélyezte.

Az antiszemiták persze szókimondóbbak voltak a kommersz szórakoztatóipar és a zsidóság összefonódását illetően. Jobboldali diákok rendszeresen tüntettek a terézvárosi mulatók ellen azért, hogy – mint mondták – „megvédelmezzék a haza becsületét és jó hírét".[16] Ezek az erkölcsi, esztétikai és hazafias alapon emelt kifogások elsősorban kivétel nélkül az előadások nyelvét vették célba, ugyanis a századforduló budapesti mulatóiban kizárólag németül zajlott a műsor. „A Folies Caprice – szólt egy jellegzetes bírálat 1904-ben –, ez a szellemi posványban leledző hely naponta ontja magából a mételyt, amelyet a szegény, szórakozni vágyó tömeg mohón szív fel magába. Hiába néhány derék művésznek sovén kísérlete, a magyar műsort elnyomja a halomra ontott német disznóság. S a legszomorúbb benne, hogy ha a fővárosba sereglő idegenek a Folies-ba járnak, azzal hagyják el Budapestet, hogy a Révai-utczai műhelyben kovácsolják a magyar művészetet."[17]

A tömegszórakoztatásban olyannyira komolyan vették a nyelvkérdést, hogy a belügyminiszter 1895-ben rendeletben írta elő minden kommersz egység számára, hogy programja legalább 50 százalékát magyarul adja elő. A mulatók úgy tettek eleget az új jogszabálynak, hogy az addiginál két órával korábban kezdtek egy magyar számmal, majd este nyolctól németül – a budapesti zsidóság mindennapi érintkezésre használt nyelvén – folytatódott a műsor.[18] A magyar csak a XX. század első évtizedével vált végleg a budapesti éjszakai szórakoztatás nyelvévé. Addigra a városi zsidóság új generációja egyformán otthonosan mozgott német és magyar nyelvközegben. Mindenesetre az előadás nyelvétől függetlenül továbbra is igaz maradt, hogy a tömegszórakoztatást a nemzeti kultúrán kívül esőnek minősítették.

A zsidósággal társított szórakoztatóipar nemcsak a hivatalos Magyarország számára volt problematikus, de a város dinamikusan feltörekvő zsidó középosztálya számára is. Egyfelől a mulatók gyakran közönséges, szexuális témákban szókimondó, kivétel nélkül az alsó középosztályhoz köthető világa veszélyeztette a társadalmi megbecsülésre és legitimációra vágyódó zsidók reményeit. Ennél is boszszantóbb volt a műsorok félreérthetetlen zsidó tematikája és argója, ami aligha hajtotta a vallási és nemzetiségi másság minden jelét kitörölni vágyó asszimiláció malmára a vizet. Másfelől viszont a mulató szemtelen gesztusaival és mindig paródiára hajló szellemével ellenállhatatlan vonzerőt gyakorolt a középosztálybeli zsidókra. A zsidók által megélt társadalmi konfliktusokat leképezve olyan helyet jelentett, ahol félelem nélkül lehetett kimondani, eltúlozni és kinevetni az asszimiláció visszásságait. A ismerős zsidó típusokból merítő komikus karakterek ideig-óráig az otthonosság közösségi élményét és titkos azonosulási lehetőséget nyújtottak azoknak a középosztálybeli látogatóknak, akik máskülönben – a mulató küszöbét elhagyva – nagy küzdelmek árán próbáltak megfelelni a kulturális elvárásoknak. A színpadon stilizált és megjelenített formájában a zsidó másságot nemcsak biztonságos, de sokszor vérpezsdítő élményként lehetett megélni. Mindezek alapján nem csoda, hogy a budapesti zsidók következetlenül viszonyultak a mulatóhoz: miközben titokban látogatták, nyilvánosan elítélték. A felemás hozzáállás jól tükröződött a zsidó sajtóban is, amely jobbára mélyen hallgatott az egész témáról. A kevés cikkek egyike, amely hajlandó volt foglalkozni a jelenséggel, a mulató argóhasználatát pécézte ki. Azt kifogásolta, hogy az efféle műsorok az antiszemitáknak tetszhetnek leginkább, hiszen az általuk hirdetett sztereotípiákat igazolják, illetve az asszimilálódott zsidóknak, akik saját maguk korábbi énjére ismerhettek az előadásokban. Mindkét szemlélet szerint a látványosság kártékonynak minősült, de legalábbis semmiféle megváltó kulturális értéket nem hordozott. A „kultúra újoncainak" együgyű szórakozása volt, amelyhez „nyelvben és szellemben közel állanak a deszkák vitézei. Mindkettő gyermek a kultúrában; nem műélvezeteket keres, de játékot, mulatást."[19]

A szinte kizárólag a zsidó alsó középosztályból toborzott szakmabeliek elővigyázatossággal és diszkrécióval kezelték az ellenséges környezetet. Rafinált üzletemberek lévén hallgatólagosan tudomásul vették a vállalkozásukat övező roszszallást, mindazonáltal megpróbálták a lehető legkedvezőbb színben feltüntetni. Első kiadványuk, a *Mulatók Lapja,* 1890-ben jelent meg kétnyelvű kiadásban, az oldalakon párhuzamos hasábokban nyomva magyarul és németül. Egy évtizeddel később ezt követte az ambiciózusabb *Mulató Budapest*, amit már csak magyar nyelven adtak ki. E folyóiratok közvetlen, gyakorlatias célja az volt, hogy tájékoztassanak a városszerte műsorra tűzött előadások helyéről és időpontjáról. Ugyanakkor óhatatlanul is közvetítő szerepet töltöttek be a szórakoztatóipar és a nagyérdemű között. Tevékenységük jellemzése során tudatosan kerülték, hogy bármilyen komoly esztétikai érdem vagy kulturális érték nevében lépjenek fel. Mint azt a *Mulatók Lapja* alapítója kifejtette az első szám szerkesztőségi cikkében, a kommersz szórakoztatás célja mindössze abban áll, hogy „félre akarja úzni

a gondot, el akarja zavarni a bút, s mulattatni akarja a közönséget, szórakoztatni az olvasót".[20] Legalábbis nyilvánosan hasonló minimalista programot hirdetett Somossy Károly, a kor talán legnagystílűbb orfeum-tulajdonosa. Párhuzamot vonva a mulató és a városi élet kihívásai között Somossy úgy foglalt állást, hogy egyedüli küldetése értelmében mulatója „egy világváros napi munkája által szellemileg, testileg fáradt nagyszámú közönségnek este szórakozást nyújt, mely mindig új és változó mutatványokkal üdít, mulattat, anélkül hogy fárasztana". Lehet, hogy a mulató elsődleges funkciója a vígasság biztosítása volt, ám Somossy szerint ennek is megvolt a maga társadalmi haszna. Jelesül azzal érvelt, hogy az orfeum színpadán bemutatott akrobatikus mutatványok és művészi jelenetek képesek a közönség érdeklődését felkelteni a tökéletes fizikum és a kifinomult ízlés iránt.[21]

Az efféle, elfogadtató célzatú okfejtésekkel ugyan sikerült megkerülni a mulató társadalmi és ideológiai megbélyegzésének kérdését, ám nem lehetett megvilágítani a jelenség igazi összetettségét és tényleges funkcióját. A mulatónak a város életében betöltött központi szerepét csak úgy érthetjük meg igazán, ha a kortársak személyesebb hangvételű visszaemlékezéseit hívjuk segítségül. Az alábbi anekdota a zsidó alsó középosztály és a környéki mulatók közötti spontán, mindennapos kapcsolatot idézi fel. „Vacsora után – kezdi az író – a pesti polgár [rejtjelezve ez nyilván a zsidót jelenti] karonfogta a feleségét, esetleg a gyerekekkel együtt, mentek a Mandel mulató elé. Álltak és korzóztak az orfeum előtt a járdán és lesték, hallgatták a dalokat, melyek kiszálltak a nyitott ablakon. Ingyen élvezték és nem reszkíroztak húsz krajzárt [a belépőre]." [22]

Minden beszámolóból az világlik ki, hogy a mulató vonzereje a Terézváros szűk utcáin túl is hatott. A negyedbe Prágából, Bécsből, Grazból is özönlöttek rajongók, akik a pályaudvarra megérkezve sokszor minden további nélkül egyenest kedvenc mulatójuk felé vették az utat.[23] A vidéki nemesség szintén rendszeresen utazott fel Pestre, hogy elmerüljön a város híres éjszakai forgatagában. Az ilyen kiruccanások kötelező megállója volt „a Folies Caprice, mulatni a kis Rotton, a nagy komikoson, a legújabb német és zsidó vicceket haza vinni a kaszinóba, ősbudavár színpadjairól pedig a shimmyt a Nőegyleti Bálba". [24]

A mulatókat az arisztokrácia is szívesen látogatta. Ékes példa volt erre a Király utca hírhedt helyisége, a Blaue Katze, amely a környékbeli lakosokon kívül főurak és középnemesek igen vegyes társaságát is közönsége soraiban tudhatta. Egy szemtanú visszaemlékezése szerint „számozatlan, elegáns fiakkereken jöttek a vendégek. Szigorúan rangrejtve járt itt az akkori walesi herceg (a későbbi VII. Edward), Rudolf trónörökös, Károlyi Pista gróf, Szemere Miklós [...] egy csomó mágnás társaságában, akik valamennyien lángoltak a két híres primadonnáért, Frici Edelweiss és Jeanette Waldau kisasszonyokért. Mulattak is velük kivilágos-kivirradtig. Ez a híres mulató egy Katzer nevű embernek volt a tulajdona, így lett a neve »Blaue Katz«." [25]

A mulatólegendák kiragadott példái persze aligha adnak összefüggő képet vagy meggyőző jellemzést az akkori Budapest éjszakai életéről. A fülbemászó dallamokat az utcáról hallgató, szűkmarkú zsidó házaspár csak egyike volt a mulató „ügyfeleinek". Egy másik vendégtípus, a vidéki hétszilvafás nemes a városi gyönyörök melegágyát és a pénzszórás lehetőségét látta a mulatóban. Végül ott volt a különc arisztokrata, aki merő egzotikumhajszolásból szállt alá az orfeumok alantas világába. Jóllehet e típusok egyike sem volt igazán meghatározó, a fenti három példa jól érzékelteti a közönség és a jelenséggel összekapcsolódó kulturális üzenetek sokféleségét. Már ez is arra enged következtetni, hogy nem lehet egyetlen átfogó elmélettel magyarázni a mulató által egyszerre felkorbácsolt vágyakat és idegenkedést.

Szemben a kávéházzal – amely minden kortárs szemében a városi társasági élet szalonképes helyszínének számított – a mulató sokkal kétesebb, nyugtalanítóbb húrokat pendített meg. Bírálói kivétel nélkül vulgárisnak, feslett erkölcsűnek láttatták, ahol a műsorok kendőzetlenül beszéltek a szexualitásról, sőt a prostitúció engedélyezett és nem hivatalos formái is virágoztak. A mulató keltette megbotránkozás azonban a városi élet árnyoldalainál mélyebb rétegekben gyökerezett. Az intézmény, ha burkoltan is, de a nemzeti eszményeket és a polgári normákat egyaránt megkérdőjelezte azzal, hogy a modern életérzést és identitást új formába öntötte a nagyváros színpadán. Hogy ebben a kihívásban egyöntetűen a város zsidó lakossága által indított offenzívát látott a társadalom többi része, csak elmélyítette és elmérgesítette a konfliktust, miközben olyan egyértelmű politikai és ideológiai töltetet adott a viszálynak, ami Európa egyetlen más fővárosában sem volt tapasztalható.

Nem túlzás azt állítanunk, hogy a budapesti mulató jelenségét csak úgy tudjuk megérteni, ha kulturális és politikai tényezőként fogjuk fel a századforduló tájékán. Mindenekelőtt egy olyan jellegzetes, kozmopolita modernitás forrása és jelképe lett, amely a városi élet egész szövetét átalakította és a lakosság minden rétegére hatással volt. Ugyanakkor persze a zsidó én szerepformálásának eszközeként alternatív útmutatást adott Budapest elvilágiasodott zsidóságának az asszimilációjához, kollektív identitásának megfogalmazásához. A történet e két szála egyértelműen egybefonódott, ugyanannak a valóságnak más-más oldalát mutatva meg. Ezzel együtt eltérő jelentőségük és következményeik okán helyesen tesszük, ha külön-külön követjük elbeszélésünk két fonalát. Ennél fogva, amikor a következőkben megkíséreljük felvázolni budapesti mulató feledésbe merült történetét, mindvégig tudatában kell lennünk annak, hogy a kép szükségszerűen töredezett és mozaikszerű. Ezzel a fenntartással élve először külső, intézményi

megközelítésből vizsgáljuk a mulató gazdasági-üzleti vonatkozásait, majd a műfaj nyújtotta élmény belső, elméleti igényű elemzésével folytatjuk. Végezetül konkrétan kulturális-ideológiai szemszögből áttekintjük, hogy a mulató milyen kérdéseket vetett fel a századforduló budapesti zsidósága sorsával kapcsolatban.

A mulató gazdasági és közéleti funkciói

A mulató körül sosem alakult ki általános kultúrtörténeti elmélet, de a nagyvárosi élethez fűződő összetett viszonyát sem fogalmazta meg senki összefüggéseiben. Az intézmény a tömegkultúra és a mindennapi élet triviális gesztusain keresztül teljesítette küldetését, melyek mélyebb értelme sokszor még a szereplők elől is rejtve maradt. A legáltalánosabb szinten a mulató a kommersz tömegszórakoztatás előfutárának tekinthető, amely társadalmilag és kulturális értelemben is újat tudott nyújtani a szórakozásra vágyó városi lakosságnak. A Goncourt fivérek, a mulató XIX. századi kritikusai, felismerték, hogy milyen forradalmi következményeket rejt magában a jövő társadalmára nézve. A jeles fivérek 1860-ban a következőket írták az Eldorado, a haussmanni Párizsban gombamód elszaporodó fényűző *café-chantants*, azaz dalos kávéházak iskolapéldája kapcsán: „A társasági élet óriási átalakuláson megy keresztül, és ez még csak most kezdődött. Ebben a kávéházban lehet látni nőket, gyermekeket, háztartási alkalmazottakat, egész családokat egyaránt. A személyes belső tér megszűnik. Az élet újra a nyilvánosságba fordul. Ami az előkelők számára a klub, az a kávéház az alsóbb rétegeknek – ide jutott ez ember és társadalma."[26] Jóllehet Goncourt-ék nem részletezik, miben is áll az a nagy átalakulás, melynek szemtanúi lehettek, ösztönösen megérezték, hogy az új módi ugyanúgy veszélybe sodorja az otthonszerető burzsoá konvenciókat, mint a hangversenyterem és a színház fémjelezte magas kultúra értékeit. Ebben nem is tévedtek.

A mulató programkínálata szégyentelenül a tömegízlésre apellált. A humoros, akrobatikus és zenés műsorszámokat úgy állították össze, hogy az utca műveletlen emberét is kellemesen elszórakoztassák. Meghökkentő volt a mulató közönségének kimondottan heterogén összetétele. A Mandel-féle mulatóban például a jelek szerint általános volt, hogy egy főnemes piaci kofák, bolti segédek és kishivatalnokok karéjában foglaljon helyet.[27] Vegyes közönségéről híresült el a Folies Caprice is, amely ugyanúgy a közönség soraiban tudhatta „a Nemzeti Casino tagjait, mint a Dob utcai zsibárusokat".[28] A mulató társadalmi promiszkuitását tükrözte ideológiája is, amely öntudatosan demokratikus és inkluzív volt. Az olyan programújságok, mint a *Mulatók Lapja* vagy a *Mulató Budapest* kifejezetten a szerény anyagi helyzetű embereket kívánták megszólítani, akiknek egy előfizetés

vagy egy belépőjegy potom áráért cserébe bebocsátást ígértek a lap és a mulató megnyitotta új világba.

Talán nem kevésbé volt fontos, hogy ezek a szórakoztatóipari létesítmények nyíltan vállalták tevékenységük kimondottan kereskedelmi jellegét. Mindegyikük üzleti vállalkozásként működött, vagyis osztozni akart az őket körülvevő utcák nyüzsgő kalmárszellemében. Jól mutatták ezt a mulatók programfüzetei, melyek lapjai hemzsegtek a különféle árucikkeket reklámozó hirdetésektől. Kesztyű, fehérnemű, bútor, gyógyászati segédeszközök, sőt fogamzásgátló módszerek versengtek egymással a fogyasztó figyelméért, olykor szinte a margóra szorítva a meghirdetett előadás szereposztását. A mulatók tulajdonosai nem is színlelték, hogy valahogy különbséget tennének a kulturális felhozatal és a közönséges fogyasztói választék között.

A kultúra és fogyasztás felcserélhetőségét jelezte az az általános gyakorlat is, miszerint előadás közben ételt-italt szolgáltak fel. Ez a hagyomány mindenkit emlékeztetett arra, hogy a mulató a szerény sarki kifőzde vagy kávéház örököse, ahol a tulaj alkalmanként vándorénekeseket és mutatványosokat fogadott a vendégek szórakoztatására – no meg a fogyasztás (különösen az alkoholfogyasztás) serkentésére.[29] A mulató e két szolgáltatása közötti feszültség mindig tapintható volt, és csak hatványozottan nőtt, ahogy a szórakoztató tevékenység egyre összetettebbé és rafináltabbá vált. A Friedman Orfeum 1910-es programfüzete említi is ezt, amikor felhívta a nagyérdeműt, hogy étel- és italszámlájukat a szünetben egyenlítsék ki, hogy ne zavarják az előadást. Hasonló indokkal a programfüzet kérte az orvosokat és más hivatásbelieket, akiket előadás közben elszólíthat a kötelesség, hogy érkezéskor asztaluk vagy páholyuk számát adják le a pénztárban, hogy a későbbiekben a lehető legkisebb zavarkeltés mellett lehessen velük felvenni a kapcsolatot.[30]

A kabaré esetében a vendéglátás és a művészi teljesítmény tiszteletben tartása közötti konfliktus robbanásig feszült. Nagy Endre önéletrajzában említi, milyen felháborító élményekben volt része, amikor kabaréja nyáron vidéki szállók éttermeiben kényszerült haknizni. Budapestre visszatérvén Nagy első dolga volt, hogy példátlan módon kivitette a nézőtérről az asztalkákat, ahol előadás közben szívesen falatoztak, iddogáltak a nézők. A kabaré avantgárd színházzá változtatására tett kísérlet persze kudarcba fulladt, és a közember képzeletében a kabaré az maradt, ami volt: a fővárosi tömegszórakoztatás szerves része.[31]

A mulató mint vállalkozás üzleti versenykötelezettségeket rótt a tulajdonosokra, és ez magyarázza a szórakoztatóipari egységek óriási változatosságát, a szerény sarki *zengerájtól (chantant)* a kifinomult varietén át a fényűző Orfeumig vagy az avantgárd kabaréig. A mulató „fapados" változatára jó példa volt a Wekerle,

egy kis családi vállalkozásban működtetett mulató, melynek igazgató-tulajdonosa egy személyben felelt az akrobatikus és zeneszámok összeállításáért, míg felesége a konyhai munkálatokat irányította. A helyiség hangulata a bensőségesből olykor kimondottan a fergetegesbe csapott át, kivált ha a közönség nem volt megelégedve a színpadi teljesítménnyel. Egy alkalommal a Goldstein fivérek artistacsoportjának produkcióját először dermedt csend fogadta a nézőtéren, majd hurrogás és füttykoncert tört ki, végül a nagyérdemű virslibőrrel, hagymakarikákkal és söröspalackokkal dobálta meg a szerencsétlen artistákat. A végkifejlet katasztrofális volt: „Goldsteinék menekültek, lehullott a függöny. Kínos csönd."[32]

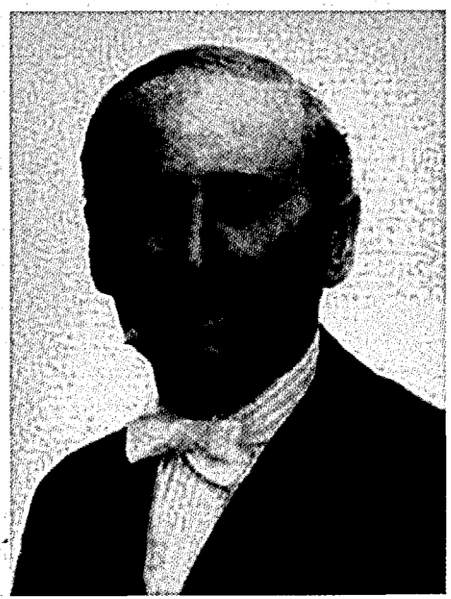
A szerényebb egységeket talán még ennél is jobban képviselte az Imperiál, a város egyik legrégibb, de egyúttal legtipikusabb *chantant*-ja, ahol zsidó argóban tartották az előadásokat. Egy korabeli beszámoló szerint az Imperiál jellemzően a zsidóviccek és poénkodó vallási utalások fellegvára volt, bár az utóbbiakat nem mindig vette a közönség. Ezért lehetett, hogy a szombati napokon volt igazán érdemes ellátogatni ide, ugyanis „akkor a laikusok előtt nehezen megérthető felekezeti humort többnyire nyelvszakértők hallgatják és magyarázzák".[33] Ez a beszédes zárójeles megjegyzés azt sugallja, hogy az Imperiál túlnyomóan zsidó közönsége már nem volt igazán jártas a vallási irodalom és gyakorlat technikai részleteiben, ezért „szakértői" segítségre szorult az utalások értelmezésében.

Ennek okán a profi utazó társulatok jiddis nyelven elhangzó előadásai mindig külön műfajnak számítottak, amit csak saját mércével lehetett megítélni. Ezek az előadások különösen népszerűek voltak az értelmiségiek körében, akik a zsidó folklór hamisítatlan, a mulatók jellemzően kommersz műsorainál magasabb rendű formáját látták a műfajban. A jiddis színházat Ágai „művészet számba" vette, ahol „iskolázott, kellemes hangok; szabatos előadás; egy-egy szám drasztikus volta mellett is: elmésség, humor, kellem adja meg savát az ő bohózatainak".[34] Littmann Pepi, a karizmatikus jiddis énekesnő, aki haszid férfinak öltözve adott elő, a háború előtti mulatók egyik legnépszerűbb csillaga volt. Művészetéről még a modernista kritikusként számon tartott Ignotus is elismeréssel nyilatkozott.[35]

A budapesti mulató igazi köznyelve azonban nem a jiddis volt, hanem a mindennapi életben beszélt *Juden-Deutsch*, amely gyakran vált vicces túlzások és torzító paródiák céltáblájává a színpadon. A zsidó humor megújítójának mindenki a Folies Caprice-t ismerte el, amely vitán felül a legmagasabb művészi színvonalú és megbecsült zsidó szatirikus revü volt egész Budapesten. A könyvelőből lett alapító-igazgató, a paródia lehetőségeibe beleszerető Oroszi Antal irányítása alatt a Folies Caprice a klasszikus színházi repertoár szemtelen bohózatváltozatait tűzte műsorára olyan kifacsart címekkel, mint például „Jokel Gerger", „Cyrano de Berger Jakab" vagy „Romeo Kohn és Julia Lewy". Oroszi nemcsak kiváló burleszkszerző volt, de zseniális tehetségkutató is, aki a kor kiemelkedő színészei és komikusai közül tudott művészeket verbuválni társulata számára.

A Folies Caprice legbecsesebb kincse minden kétséget kizáróan Rott Sándor volt, akit a kor legnagyobb komikusaként emlegettek. Az avantgárd bécsi kritikus, Karl Kraus elismerését is kivívta, ám ugyanilyen népszerű volt a vendégek körében, akik valósággal elözönlötték a jegypénztárakat, hogy láthassák Rottot a „kis proletár zsidó"[36] szerepében. Bár sokan hasonlították Charlie Chaplinhez, Rott színpadi egyénisége összetéveszthetetlenül a kelet-európai zsidóról alkotott sztereotípiákra hajazott. A kívülálló őstípusa szerepét vallotta magáénak. Ő volt „az ügyefogyott, mindenen csodákozó kis senki, elképesztő, kiszámított ravaszkodásaival botránkoztatja meg környezetét, amelyben élnie, eszükön túljárnia öröm és boldogság".[37] Rott ismertsége messze túlmutatott a zsidó mulató kuliszszáin. A Nemzeti Színház tekintélyes drámaoktatói is előszeretettel küldték tanítványaikat „tanulmányútra" a Folies-be, hogy ellessék a nagy komikus műhelytitkait. A hely botrányos híre miatt azonban az ilyen ajánlásokra csak nem hivatalosan és szigorúan bizalmas alapon kerülhetett sor. A diákok és tanáraik egyaránt „fölhajtott gallérral, inkognitóban"[38] érkeztek a Folies-ba.

Budapest legpazarabb kommersz szórakoztatóipari létesítménye a Somossy Orfeum volt, amely 1894-ben nyitotta meg kapuit a közönség előtt. Somossy minden tőle telhetőt megtett, hogy Budapestre hozza London és Párizs elegáns revü-



Rott Sándor

színházainak színvonalát és szolgáltatásait. Példaképeihez hasonlóan a Somossy „fényűzést, szexuális szabadosságot és kulturális hibriditást"[39] egyesített kísérletező szellemű, sokféleségében elkápráztató műsoraiban, melyek elsősorban a tehetős férfi közönséget célozták meg. A város korabeli krónikása, Krúdy Gyula szavaival élve „ebben az egy kávéházban érzelődött valóban, hogy Pesten már nagyvilági levegő van. [...] Valóságos nevelő hatással volt ez a mulatóhely a régi Pesten, amelynek éjszakai erkölcsei még ott duhajosodtak el a régi »Blaui Katz«-ban."[40]

Az Établissement Somossy, ahogy a budapestiek hívták, tulajdonképpen két, egymással összeköttetésben lévő helyiségből, kávéházból és színházteremből állt, melyek különféle funkcióknak adtak helyet az éjszakai szórakozás egyre inkább kifinomultabb és szertartásosabb igényei szerint. A második emeleten található, télikerttel is büszkélkedő színházban tartották az Orfeum revüelőadásait, telt ház esetén 1400 néző előtt. A vendégművészek között olyan külföldi sztárok is szerepeltek, mint Yvette Guilbert, Paulus, La Belle Otero, Armond Ary és a híres Barrison nővérek, de persze Carola Cecilia és más helyi hírességek is rivaldafénybe léptek.[41] Éjfél után, az orfeumi műsort követően a vendégek az utcára néző kávéházban folytathatták a mulatozást, ahol Munczy Lajos legendás cigánybandája muzsikált, és estélyi ruhás, kirittyentett pincérlányok pezsgőt, konyakot és kaviárt szolgáltak fel.[42]

Az illusztris hely egyszemélyű tulajdonosa, Somossy Károly egy lepukkadt, városszéli kávéházban kezdte pályafutását Carl Singer néven. A létesítményt megénekelte Kiss József is *Budapesti rejtelmek* című művében, bűnözők és prostituáltak hírhedt találkahelyeként jellemezve a mulatót.[43] Mire a Somossy Orfeum megnyitott, tulajdonosa nemcsak a nevét, de megjelenését is megváltoztatta. Somossy a budapesti elegancia és jó ízlés etalonja, valóságos divatdiktátor lett, aki jól szabott öltönyeivel és extravagáns pezsgős vacsoráival is hírt szerzett. Talán a nagyvárosi színtér nüánszaira mindig fogékony Krúdy foglalta össze legmaradandóbban, mennyit tett Somossy Budapest kultúrájáért. Szerinte Somossy volt az, „aki Pestet mulatni tanította".[44] Somossy működésének igazi jelentősége – mint arra maga Krúdy ösztönösen ráérzett – nem abban rejlett, hogy önerőből felkapaszkodva lett gazdaggá, hanem abban az általa kitalált személyes stílusban, amely a világias városlakó esszenciáját testesítette meg. Somossy karrierje végső soron az esztétikai önmegvalósítás lehetőségét és hatalmát példázta egy olyan modern világban, ahol az ember értékét többé nem kizárólag öröklött státuszával mérték. Életét nincstelenül végezte be 1903-ban, de színes élettörténete városi legendák egész sorát ihlette halála után is. A nekrológjában közétett alábbi anekdota meghökkentően példázza Somossy messze földön híres, extravagáns stílusát, nemkülönben felforgató természetű individualizmusát:

A régi jó időkben történt, akkor nyitotta meg mulatóhelyét és az ifjú, víg kedélyű Zichy Jenő[45] avatta föl egy nagyszabású murival. Négyszáz forintot tett ki a számlája és amikor kifizette, büszkén mondta: „Így mulat egy magyar gróf!" Somossy meghívta néhány nap múlva Zichy Jenőt kis barátságos lumpolásra a mulatóba. Kerek négyezer forintjába került Somossynak. Sok egyéb exotikus fogás közt ezüst tálcán hajadonokat is föltálaltak a pincérek. A mulatság végén Somossy azt mondta Zichynek: „Így mulat Somossy!"[46]

Somossy szellemes visszavágása világos üzenetet hordozott: a kommersz szórakoztatóipar világában egy tehetős és látnoki képzelőerővel megáldott ember nemhogy fel tudja venni a versenyt egy arisztokratával, de le is tudja körözni.

Ugyan nem kizárt, hogy a Somossy–Zichy versengés története apokrif, mégis jól mutatja, milyen összetett társadalmi kódokkal operált a mulató kultúrája. Az intézmény egyszerre volt integráló és felforgató. A legkülönbözőbb társadalmi osztályokból és kulturális ízléskörökből hozott össze embereket a városi látványosság és szórakozás közös élményében. Ugyanakkor a radikális egyénné formálás stratégiája révén megkérdőjelezte a fennálló társadalmi kódok érvényességét. A kétélű folyamatot érzékletesen írja le egy, a *Mulatók Lapjá*ban 1890-ben megjelent cikk, amely első alkalommal hozta összefüggésbe a mulatót a nagyvárosi életmód és identitás nyújtotta kreatív lehetőségekkel. „A modern idők forgatószelétől fölkapott magyarság általában nem tud mulatni – kezdi a szerző.

Somossy Károly

– Ma már ezt legjobban a falusi paraszt legények gyakorolják vasárnapi muzsikaszó mellett. De a művelt osztályok, a finomodott izlésűek, érzik és rég belátták, hogy a mulatás fogalma koránt sincs kimerítve egy pár üveg bornak elfogyasztásában – esetleg kártyázással vagy más ilyen jámbor parlagias kirúgással és berúgással." A modern, nyilvános kikapcsolódási lehetőséget természetesen a mulatók szolgáltatták, ahol termékeny táptalajra talált számos tulajdonság, köztük a „szellem, ügyesség, tapintat, finom érzék". A mulató mintavendégéről alkotott elképzelésnek része volt a jó ízlésű fogyasztó általánosabb kritériuma, aki egyéni kreativitásának köszönhetően választani tud a város ajánlotta számtalan konkurens lehetőség közül, ezzel is gyakorolva az esztétikai önmegvalósítás jogát és aktusát.[47]

A cikkben leírt kifinomult nagyvárosi ízlést a közvélemény gyakran azonosította a dalkomikusokkal, akik a századvégi Budapest ünnepelt hírességeinek számítottak. Az újdonságokra és csillogásra áhítozó közönség róluk vett példát a személyes stílusjegyek kialakításában. A dalkomikusok zsidó boltossegédek, hivatalnokok és tanoncok egész nemzedékét sarkalták arra, hogy a hagyományos öltözködési és viselkedési normákkal szembefordulva egy konkrétan modern, nagyvárosi identitást képzeljenek el a maguk számára. A mulató világának csábítása olyan erős volt, hogy a szórakoztatóipari magazinokban nem egy óvatosságra intő cikk jelent meg, melyben az alsó középosztálybeli fiatalokat arra figyelmeztették, milyen veszélyeket rejt magában, ha stabil állásukat otthagyják a deszkák csalfa ígéretéért.[48] Az intések ellenére sokan szerencsét próbáltak a „művészi életben", és azok, akik megmaradtak biztonságos munkájuknál, sokszor utánozták bálványaik színpadi gesztusait és mindenben az ő képükre igyekeztek formálni saját megjelenésüket.

A mulató élménye

A mulató széles körű vonzerejét talán nem kell tovább ecsetelnünk, ám annál nehezebb megfogni és megfejteni az általa nyújtott élmény, életérzés mibenlétét. Meglepően nehéz választ adni olyan egyszerű kérdésekre, mint hogy mi is ment végbe valójában a mulatókban, illetve hogy a közönség hogyan építette be a látványt mindennapi életvitelébe. A nehézségnek több oka is van. A hagyományos színházzal ellentétben a mulató műsorszámainak szövege nem volt előre megírva – legtöbbször improvizálták az előadók –, így nagyon kevés maradt fönn belőlük. Kikristályosodott szövegek és rendszeres kritikák hiányában a mulató történetírója jobbára csak találgathat. Az elemzésben kénytelen olcsó kiadványokban elszórtan megjelentetett kuplészövegekre, a mulatókkal kapcsolatos személyes visszaemlékezésekre, az előadóművészek és vendégek szubjektív önéletírásaiban, memoárjaiban fellelhető adalékokra és egyéb hasonló, töredékes forrásokra hagyatkozni.

Ahol a mulatóműsorok szövege valahogy mégis fennmaradt, jelentésük ott is csak elvétve magától értetődő. Jellemzően makacsul ellenállnak a szó szerinti értelmezésnek, és igen kevés nyomot hintenek el arra nézve, hogyan érthette őket a korabeli közönség. Történelmi forrásként szemlélve a mulató dalai és burleszkjelenetei illékonyak, vagyis erősen a pillanathoz kötődnek, ezért nehezen feldolgozhatók a kívülálló számára. A mulatókban elhangzó szövegek homályosságát a jelenség egyik meghatározó kortárs ismerője, Heltai Jenő is igazolta, amikor hatvan év távlatából megpróbálta újraolvasni fiatalkori műveit – dalszövegeket, verseket, színdarabokat –, melyek híressé tették. Legnagyobb megdöbbenésére teljességgel érthetetlennek találta az irományokat: „A legtöbb olyan, hogy ha ma elolvasom őket, a legjobb akarattal sem tudom megállapítani, mi bennük a humor."[49]

A mulatóval foglalkozó jelenkori történészek szerint több körülménnyel is magyarázható a szöveg és jelentése közötti űr, ami Heltait fogadta, amikor a mulatók számára írt fiatalkori műveivel szembesítette magát. Az efféle szövegekkel – a kritikusok gyakori vélekedésével ellentétben – nem feltétlenül a minőségi színvonal a gond. Az igazi nehézséget az jelenti, hogy a zeneszámok és skiccek nem felelnek meg a színházi hagyományban kialakult realista esztétika kívánalmainak. A mulató előadásai az úgynevezett magas kultúrában megszokottól gyökeresen eltérő jelrendszert alkalmaztak. Az 1920-as évek harlemi kabaréját kutató Shane Vogel szerint a műfaj „nem leképezni akarja a világot, hanem saját helyi környezetében ragadja meg, a közönséget is bevonja a folyamatba, és társadalmi paktumokat köt".[50] Nagyjából hasonlóan érvel Peter Bailey a brit „music hall" jelenségéről szóló munkájában, rámutatva, hogy ebben a környezetben a szöveg elválaszthatatlan volt az előadásától. Miközben beismeri, hogy „a mulatódal intellektuális értelemben lehet, hogy banális volt, ám az előadás stílusát tekintve egyszerre több – idealizált és normatív, egyszersmind realisztikus és szatirikus – síkon is megszólította a közönséget".[51]

A mulatóban felcsendülő kuplék értelemszerűen homályosak és áttételesek voltak, és csak jelzésszerűen érintették a felszín alatt megbúvó tényeket. A művész kihagyásos, egyes dolgokat kimondatlanul hagyó előadásmódja tudatosan alkalmazott eszköz volt a hallgatóság színpadi történésekbe való bevonására. A hiányzó láncszemek pótlására felszólított közönség ilyeténképpen osztozott az énekes szövegértelmezői hatalmában. Az előadó és a közönség közötti implicit azonosulást erősítette a strófák végén elhangzó refrén, amelyhez a közönség hangosan énekelve csatlakozott, mintegy támogatásáról biztosítva a dal „üzenetét". Bailey

meglátása szerint a mulatódalt kísérő „koreográfia" egyfajta „interaktív koprodukcióként" működött, melynek során a közönség beavatást nyert az előadóművész rafinált, nagyvilági mesterségébe. Az előadás rejtett utalásainak és szubtextusainak elértése mintegy „a cinkosság jóleső érzésével" töltötte el a közönséget. Ez az érzés annál is inkább intenzív volt, minthogy „a kiváltságos pozíciót nem annyira adományozták, mint inkább kiérdemelni lehetett a sokszor próbára tett kulturális és társadalmi kompetencia erejénél fogva".[52]

Mint a fenti megfontolások is jelzik, a mulató és a kabaré többet jelentett a tömegszórakoztatás új formájánál. Mindkettő a társadalmi érintkezés alternatív fórumát teremtette meg, ahol a közönség minden tagja a modern élet tevőleges résztvevőjeként és kommentátoraként határozhatta meg önmagát. A legnyilvánvalóbb szinten a mulató kulturálisan kifejezte és legitimálta azokat az élményeket és vélekedéseket, melyekkel az utca embere nap mint nap szembesülhetett a városban. Nagy Endre kabarétársulatának egyik tagja úgy látta, hogy hírnevét kimondottan azoknak a kupléknak köszönheti, melyekben a nagyvárosi élet megpróbáltatásairól énekelt – vagyis olyan témákról, melyek az elefántcsont toronyban trónoló művészek és társadalomkritikusok számára túlságosan átmenetinek és triviálisnak tűntek ahhoz, hogy komolyan vegyék őket. Mint felidézi:

> Én lettem az aktualitások énekese... Énekeltem a poloskáról, amely akkoriban is megmérgezte a pesti polgár éjszakáit. A vendégről, aki betelepedett a lakásba és kiszorította onnan a háziakat. A pesti asszony puccosságáról, az új lakók keserveiről. A gőzfürdő balzsamos örömeiről, a „lébemann"-ről, a pesti aranyifjúságról, tavasszal a salvator-sörről és keserveket a pesti lármáról. Elégiát a kottingbrunni lóversenyről es a vénülő nőkről, a szénről és természetesen legsűrűbben a T. Házról.[53]

Azon túl, hogy lehetővé tették a mindennapi élmények újraélését, a mulatóban előadott dalok egy kimondottan nagyvárosi stílus és érzékenység körvonalazásához is hozzájárultak. Egy olyan nagyvilági tudatosságot jelenítettek meg, amely kétkedve fogadta a tisztes társadalom és a hivatalos kultúra konvencióit. A kivétel nélkül pikáns és merészen izgató kuplészövegek vígan fedték fel a modern városi élet árnyoldalait, melyekről mindenkinek saját tapasztalatai voltak, de senki sem beszélt róluk nyíltan. Elhallgatásokkal tűzdelt strófákban meséltek munkáslányokról, akik a bordélyházban kötöttek ki; folyó bírósági ügyeik elhúzódásáért fohászkodó, munka nélküli ügyvédekről, a számlaösszegen perlekedő kávéház-látogató asszonyságokról; a nem kapható fogamzásgátló eszközök dicséretét zengő fiatal szerelmespárokról; a gyermeke születését ünneplő, felszarvazott férjről a mindig készséges bolti segéd társaságában, aki hivatalos munkaköri leírását túlteljesítve bővítette a családi vállalkozás lehetőségeit – és így tovább.[54]

A mulató a viktoriánus társadalom tisztes díszleteit a derűs összejátszás szellemében döntögette, minden komolyabb társadalmi vagy politikai bírálat igénye nélkül. Feltűnő kedélyessége ellenére azonban céljai és hatásai nagyon is komolyak és messzemenők voltak. Akárhogy vesszük is, a mulató lázadást jelentett minden erkölcsi abszolútum ellen, ideértve a családi élet szentségét. A témát jellemzően komikus egyfelvonásosokban dolgozták fel. Ilyen volt az a darab is, amit eredetileg a Folies Caprice-ban mutattak be, majd később novellaként nyomtatásban is megjelent. A hepiendbe torkolló hűtlenségtörténet egy textilkereskedő gyönyörű húszéves lányáról szól, aki egy gazdag idősebb férfihoz megy hozzá, de utána is találkozgat fiatal szeretőjével, aki történetesen a férj alkalmazásában áll. Amikor a lány fiúgyermeket szül, arra kéri boldogságban úszó férjét, hogy adjon fizetésemelést a fiatal alkalmazottnak, hogy megházasodhasson és saját családot alapíthasson. A sztori nemcsak a hagyományos családi élet normáit piszkálja meg jóindulatúan, de mintha kérkedne is a kihágással. Legalábbis erre következtethetünk abból a látszólag motiválatlan részletből, hogy a rabbi feloldozást ad a fiatal párnak a házasságtörés bűne alól.[55]

A mulatónak a polgári illendőség protokolljait kikezdő habitusát legnyilvánvalóbban egy zeneszámmal lehet szemléltetni, amely valamikor a XX. század első évtizedében szerepelt a Folies Caprice műsorán. A *Ruha nékül egyenlők az emberek* című nótát Szőke Szakáll, a rutinos dalszerző és énekes írta, aki számaiban a maró öngúnyt mesterien ötvözte a művészete kulturális jelentőségét felvillantó meglátásokkal.[56] A kuplé a pucér emberi testek alapvető egyenlőségét hirdeti, miután az ember a szó szoros értelmében kivetkőzött a ruházatában megjelenő társadalmi státuszából, szexuális viselkedésmintáiból és kulturális identitásából. A szöveg ugyanakkor körmönfont allegóriát fogalmaz meg a mulató közönségéről, művészeiről és szerzőiről, akik egymással felcserélhetővé válnak a mulató radikálisan más világában. Az első versszak metaforikus párhuzamot von a mulató és a gőzfürdő intézménye között, ahova belépve a vendég ruháitól és társadalmi szerepétől egyaránt megszabadul:

> Akárhogy keresem
> Csak egy hely van Pesten
> Egyedül
> Másutt nem láttam én
> Hogy gazdag, meg szegény
> Együtt ül.

Nincs bársonypárna, csak durva kő.
Nem tesz kivételt
A gőzfürdő.
Egyformán bánnak a szolgák,
A koldust is le nagyságolják.
Véleményt mondani senkiről nem mernek,
Mert ruha nélkül egyenlők az emberek.

A második strófa a mulató színpadán műsorra tűzött botrányos előadást ecseteli a szerző leskelődő kishúgának szemszögéből:

Húgom, a kis Fáncsi,
Szörnyűképp kíváncsi
Egy gyerek.
Szomszédba kukucskál,
Mikor egy házaspár
Enyeleg.
Megkérdeztem én a múltkor őt,
Mit látott ott bent,
Férfit, vagy nőt,
Szól ő, nem ismertem rájuk,
Mert nem volt rajtuk a ruhájuk.
Véleményt mondani ő róluk nem merek,
Mert ruha nélkül egyenlők az emberek.

Az utolsó versszak a szerző ellen fordítja a humor fegyverét, rávilágítva a mulató világának névtelenségére és a kuplék sorozatgyártására. A szövegírót végül nem művészetének jellegzetes vonásai, hanem az öltözője ajtaján látható szobaszám alapján lehet csak azonosítani:

Az öltözőm: „hetes",
Akárki felkeres
Megtalál,
Ha író jön hozzám,
Láthatja, hogy a szám
Rajta áll.
Szám nélkül hiába keres ő
Sok sok lent

Az öltöző.
Bizony hiába néz ő be
Sorba az összes öltözőbe,
Nem ösmer rám, arra esküt tenni merek,
Mert ruha nélkül egyenlők az emberek. [57]

A gőzfürdő ironikus dicsőítése tehát voltaképpen a mulatóról mint jellegzetes társadalmi intézményről és művészeti formáról szóló, önmagára visszakacsintó allegória. Olyan hely volt ez – mint a szerző sejtetni engedi –, ahol a színház és a magas művészet bástyái nemcsak ostrom alá kerültek, de radikálisan új, a hagyománynak fittyet hányó megfogalmazást is nyertek. A magánéletet itt felváltotta a nyilvános intimitás élménye, az erkölcsi cenzúra időlegesen hatályát vesztette a szexuális tolerancia nevében, az esztétikai eredetiség eszménye pedig a kulturális tömegtermelés gyakorlatának adta át a helyét. A mulató annyiban tehát valóban hasonlított a gőzfürdőre, hogy az egyént megfosztotta egyediségétől, illetve átmenetileg névtelen tagokból kovácsolt közösséget.

A mulató és a gőzfürdő közötti párhuzam a XX. század elején már nem számított újdonságnak. Nagy Endre 1913-ban ugyanezzel a hasonlattal írta le azt a titokzatos alkímiát, amely a legkülönfélébb személyiségeket egyetlen nagy szerves masszává – a kabaré vagy a mulató közönségévé – gyúrta össze. „Tisztelt hölgyeim és uraim – szólította meg közönségét Nagy egy cikkében, melyben egyik jelenetének átiratát is közzé tette. – Amikor önök beülnek a nézőtérre, pénzzel megfizetett helyükre, észreveszik-é önök, hogy mintha valami szellemi gőzfürdőbe kerültek volna; lelkük világi ruhája künn maradt a vestiaireben és önök mind, mind a sűrű, gőzös atmoszférában egyénenkint fölismerhetetlen új egységgé olvadtak össze?"[58]

A mulató és a gőzfürdő analógiája a társadalmi tapasztalás és az esztétikai gyakorlat alternatív formáját sugallja, amit napjaink kulturális elméletírója, Lauren Berlant a nyilvánosan közvetített bensőségesség *(publicly mediated intimacy)* fogalmával ragad meg. A nyilvános bensőségesség – írja Berlant – alapvetően összeegyeztethetetlen volt a polgári életvitel hagyományos formáival, melyek rendszerint egyértelműen meghúzták a vonalat a magánélet bensőséges, ellenőrizhető, expresszív terei és a nyilvános cselekvés személytelen, kereskedelmi és instrumentális terei között. A mulató új, szimbolikus stílusa újra összerakta a modern élményt, eltörölve a burzsoá ideológiának a nyilvánosság és a magánélet szembeállított kategória-párosán nyugvó, megállapodott taxonómiáját. A középosztály életmódjáról szóló hagyományos narratívák megkérdőjelezésével utat nyitott az ént és a másságot újszerűen bemutató történeteknek, melyek mondanivalóját már nem a polgári családi élet vagy akár a liberális ideológia normái diktálták.[59]

Miközben a mulatóélmény felforgató természetét aligha lehetne vitatni, a jelenség tágabb társadalmi és politikai kihatásait illetően a történészek nem tudnak dűlőre jutni. Vajon a mulató forradalma túlterjedt-e a kommersz szórakoztatóipar határain, vagy megmaradt eredeti, nem igazán komoly keretein belül? Vajon a mulató nem volt-e több üzleti vállalkozásnál, vagy inkább egy mélyebb társadalmi és kulturális átalakulás hírnökét kell-e látnunk benne? A talán legáltalánosabb megközelítés a mulatót egy konkrét osztálytudattal kapcsolja össze, jelesül az alsó középosztály jellegzetes hangját hallja ki belőle egy egyensúlyát vesztett urbánus kultúra világában. Ezen okfejtés szerint a kapitalizmus késő XIX. századi fejlődése olyan új társadalmi rétegek kialakulásához vezetett, melyeket nem lehetett a burzsoá/polgári vagy a munkásosztály fogalmába beskatulyázni, s melyek éppen a mulatóban találták meg kollektív önkifejezésük legalkalmasabb médiumát. Ezt a vélekedést T. J. Clark művészettörténész egy sokat idézett kategorikus állítása is megerősíti, miszerint a mulató „egy új osztály kialakításának eszközéül szolgált, az így született osztály pedig nem más, mint a kispolgárság".[60]

Ezzel együtt a mulató esztétikai és fogalmi meghatározottságának hiánya miatt a jelenséget az osztálylogika szabályai szerint nem lehetett maradéktalanul megragadni. „A mulató egyszerre többet és kevesebbet jelentett egy konkrét társadalmi osztályhoz köthető kifejezésmódnál – írja Peter Bailey –, és további elmélyült kutatásra lesz szükség ahhoz, hogy teljes egészében megértsük a jelenséget az érintettek értékelése tükrében, vagyis annak alapján, hogy mit is jelentett számukra a mulató."[61] A közönség szemszögéből nézve úgy tűnik, hogy a mulató – osztályjellegén túl – egy újfajta városi én igenlését testesítette meg az egyén társadalmi rangjától teljesen függetlenül. Barry Faulk emlékeztet rá, hogy „a mulató törzsvendégei sokszor büszkélkedtek azzal, mennyivel többet tudnak a városról, mint az új kuncsaftok. A mulatót rendszeresen látogatók joggal érezhették úgy, hogy elsőként nyertek beavatást a modernség titkaiba, vagyis hogy ők voltak a burzsoá konvencióktól mentes, bennszülött kultúra igazán hiteles élményének letéteményesei."[62]

Más történészek ennél is tovább mennek a mulató nagyvárosi jellegének hangsúlyozásában, amennyiben kimondottan a bohém életvitellel kapcsolják össze. Charles Rearick szerint a Montmartre mulatói „gyógyírül szolgáltak a mindenhol máshol uralkodó hivalkodás és merev osztálykonvenciók ellen. A tánctermekben és kabarékban a párizsiak ellazulhattak, egy időre felszabadulva a hétköznapi illendőség rájuk kényszerítette gátlások alól." [63] A mulató és a bohémség közös nevezőjére Peter Bailey is kitér. Mint rámutat, mindkettőnek sikerült a polgári jó ízlést megsértenie azzal, hogy „a munkával szemben a szórakozást, a példamutató absztinenciával szemben pedig a mértéktelen alkoholfogyasztást részesítette előnyben". A mulató még haldoklásában is a bohémvilágra hasonlított, amennyiben végül mindkettőt bekebelezte és kisajátította a kultúra főárama. „A századfordulóra – fejezi be gondolatmenetét Bailey – a mulató bennfentes kifejezésmódja egyre inkább osztályfüggetlen második nyelvvé lépett elő, miközben a mulató maga elfogadható nemzeti alteregóvá, afféle kezelhető alantas énné szelídült."[64]

Újabban a mulató jelenségének értelmezését többen is kiterjesztik a faji, nemi és etnikai hovatartozás szempontjaira, melyek normatív szövegeit előszeretettel parodizálták, fordították visszájára és forgatták ki a mulatókban elhangzott számok, jelenetek. Shane Vogel írja, hogy a kabaré és a mulató intim terei új horizontot nyitottak „az alternatív faji, nemi, társadalmi-gazdasági szubjektivitások elképzelése és megélése előtt", mely szerepek sikerrel álltak ellen a kultúra fősodra által gyakorolt normatív nyomásnak.[65] Marline Otte hasonló következtetésre jut, amikor a zsidó argó szerepét vizsgálja a birodalmi Németország színházi világában és tömegkultúrájában. Meglátása szerint olyan helyekről volt szó, ahol az egymással ütköző identitásokat ki lehetett egymással békíteni, és a nemzethez tartozás új módozataira is fény derült. Valójában a tömegszórakoztatás révén válhatott a zsidóság mássága bemutathatóvá és eljátszhatóvá anélkül, hogy bárki kétségbe vonhatta volna az etnikum hűségét az állam iránt.[66]

A mulató empirikus megjelenési formái többé-kevésbé igazolják a fenti értelmezéseket, melyek voltaképpen nem tesznek mást, mint kidomborítják és kifejtik egy és ugyanazon jelenség különböző aspektusait. Mint a budapesti szórakoztatóipar példája is jól szemlélteti, a mulató egyszerre fejezte ki az alsó középosztály vágyait, a nagyvárosi életérzést, az újdonságot hajszoló bohémvilág igényeit és a zsidó identitás ismérveit – mindezt úgy, hogy egyiket sem kezelte külön a többitől. A budapesti mulató egyértelműen zsidó jellege azonban olyan következményekkel járt, melyek eltúlozták és politikai síkra terelték ezeket az alapfunkciókat, és ez minden más európai nagyvárosi kultúrától megkülönböztette a műfaj, illetve az intézmény magyar változatát. Itt szó sem lehetett arról, hogy a mulató valamiképpen a domináns kultúra „kezelhető alantas énjévé szelídülhessen", ahogy az történt Nagy-Britanniában vagy Franciaországban, nem utolsósorban éppen a műfaj vélt idegen eredete miatt.

Már ejtettünk szót a magyar politikai berendezkedés ellenséges hozzáállásáról a budapesti mulató intézményéhez. Ez az ellenségesség nem volt teljességgel alaptalan, ugyanis a magát szándékosan apolitikus színben feltüntető mulató valóságos kockázatot jelentett a nemzeti identitás hivatalos megfogalmazásaira, különösen ha a zsidókérdés köntösében jelentek meg. A mulató attól lett kimondottan veszélyes, hogy nem egyszerűen cáfolta a magyar nacionalizmus ideológiai képleteit, hanem radikális alternatívájukat kínálta. Az énről és az identitásról olyan

új elképzelések kialakulását segítette, melyek már nem a nyilvános–magán, a bennfentes–kívülálló, vagy éppen a magyar–zsidó fogalompárok mentén épültek fel. Más szóval megszüntette a bináris választási kényszert, mégpedig azon egyszerű oknál fogva, hogy az ilyen, egymást kizáró választások egyre idegenebbnek tűntek a városi lakosság által tapasztalt mindennapi realitásoktól. A magyar zsidók 1880-as és 1890-es években felcseperedett generációja már nem úgy tekintett zsidóságára és magyarságára mint összeegyeztethetetlen vagy legalábbis összeboronálást igénylő identitásokra. Úgy érezték, gyökeret vertek a magyar élet talajába, hiszen magyarul beszéltek, és részeseivé váltak annak a nagyvárosi világnak, amit jelentős részben ők hoztak létre. Ez az új, nagyvárosi zsidó identitás azonban nem magától jött létre: születése fölött a népszerű mulató bábáskodott.

A *Die Klabriaspartie* karrierje

Kézenfekvő, hogy egy híres, elsőként a Folies Caprice színpadán, 1889-ben előadott egyfelvonásos felidézésével vágjunk bele a mulató kulturális és politikai szerepének boncolgatásába. A *Die Klabriaspartie (A kalábriászparti)* szerzője, Oroszi Antal a Folies Caprice zsidó témájú paródiajeleneteinek producereként szerzett nevet magának.[67] A darab maga – mely több szempontból is az Oroszi alapította színpadi hagyományt folytatta – zenés közjátékokkal tarkított szatirikus bohózat, amely a Café Abelesben, egy fiktív budapesti kávéházban tanyázó négy zsidó kártyás cimbora rosszmájú kötekedését mutatja be.[68] Oroszi minden skicce népszerűségnek örvendett, ám az alsó középosztálybeli városi zsidók e konkrét ábrázolása azonnal szenzációt keltett. A darab feldolgozásai és folytatásai futótűzként terjedni kezdtek, először a budapesti mulatókban, majd a számottevő zsidó lakossággal rendelkező közép-európai fővárosokat is sorra meghódították. Bécsben a *Die Klabriaspartie* a Budapester Orpheumgesellschaft zsidó zsargonkabaré sikerdarabja lett, és több mint negyedszázadon át le sem került a színlapról.[69] Berlinben a korabeli zsidó élet humoros oldalát bemutató zsargondarabokra szakosodott, nagy hírű Gebrüder-Herrnfeld-Theater vette fel repertoárjába.[70]

Vajon miben rejlett e látszólag banális bohóctréfa ellenállhatatlan vonzereje? Hogyan tudta ilyen sokféle közönség figyelmét lebilincselni? A válasz nem egyszerű, főleg pedig nem magától értetődő. Mint a mulatóprodukciók esetében általában, itt is képtelenség magunk elé képzelni az előadás valódi komikus hatását. Csak találgathatunk azzal kapcsolatban, hogyan zajlott az eredeti előadás a Folies Caprice-ban. Annyi bizonyos, hogy parádés szereposztás volt, és a kis Rott játszotta a kibic szerepét.[71] A *Die Klabriaspartie* nyomtatásban két változatban is szerencsésen fennmaradt, melyekből némi fogalmat alkothatunk arról, milyen

kulturális recepteket aktivizált a skicc számtalan színpadra állítása és adaptációja. Az első példa Adolf Bergmann bécsi átirata, amely feltehetőleg a Budapester Orpheumgesellschaft előadásának alapjául szolgált. A második a darab Oroszi által átdolgozott és rövidített változata, amely 1902-ben jelent meg egy általa szerkesztett, tiszavirág életű élclapban.[72]

A *Die Klabriaspartie* mindkét ránk maradt verziója hangsúlyosan zsidó zsánerfigurákat vonultat fel; mindegyikük meghatározó jegye az invenciózus és a mulatságos közönségesség. Bergmann változatában a kártyások lármásan perlekedve egyfolytában félbeszakítják és letorkollják egymást, csalnak a játékban és letagadják, lopva belekortyolnak egymás kávéjába, és amikor alkalom adódik rá, sértegetni kezdik egymás feleségét. Oroszinál a kártyások szexuális kihágásokat és kisstílű becstelenségeket is elkövetnek, bár ezeket ironikusan elsimítja a szerző a darab végén, helyesebben feloldja a bajtársiasság és a cinkosság gesztusában. A jelenet legelemibb szintjén a bohócfigura-szerű karakterek nyilvánvalóan negatív zsidó sztereotípiákat jelenítenek meg, argó nyelvük és otromba viselkedésük egyértelművé teszi, hogy kulturális értelemben páriák.

Az egyfelvonásos komikus üzenete a karakterek következetesen és hangsúlyosan zsidó nevében eleve adott volt. Akkoriban a budapesti zsidók túlnyomó többsége neve magyarosításával is igyekezett etnikai és vallási különbözősége minden jelét eltüntetni. Ezzel az általános tendenciával szemben a *Die Klabriaspartie* főszereplői valósággal kérkednek zsidó hangzású nevükkel. Tulajdonképpen a név itt a komikus személyiség egyik meghatározó jegye, hiszen kódolja és dramatizálja a zsidó identitást. A darab nem is annyira egyedi karaktereket akar ábrázolni, mint inkább a zsidóság mint tipizált minőség képét nyújtja, ahogy a tágabb társadalom látta és meghatározta. Ez a magyarázata annak, hogy a szereplők nevét szabadon cserélgették a különböző előadásokban. Az eredeti, Folies Caprice-féle változatban a kártyások neve Kohn, Lewi, Brill és Grün; a bécsi előadásban Dalles, Reis, Janitschek és Dowidl; Oroszi 1902-es átiratában Lewi, Maier, Stiglitz és Grün. A szándékosan szatirikus vénában fogant *Die Klabriaspartie* a kor átlagemberének kulturális elképzelései szerint és szemszögéből láttatja a zsidókat, vagyis ironikusan visszatükrözi az akkori sztereotípiákat, melyek kollektíve közönségesnek, becstelennek és menthetetlenül nemzetidegennek bélyegezték meg a zsidóságot.

A *Die Klabriaspartie* pont azáltal lépett át bizonyos határokat, hogy kiforgatva a maga céljaira használta fel a hagyományos sztereotípiákat. A komikus túlzás eszközével mutatta meg e kollektív képzetek elvont, ideológiailag motivált természetét, és ezzel mind a zsidó, mind a nem zsidó közönséget arra kényszerítette, hogy nézzen szembe az előítéletek állandósításában való bűnrészességével.

A zsidó másság szatirikus kiélése a színpadon ledöntötte a témát a mindenki által nap mint nap megtapasztalt társadalmi szférában övező tabukat, és a zsidó identitáshoz kapcsolódó kétértelműségeket karneváli hangulatú ünneplés tárgyává tette. A *Die Klabriaspartie* komikus koncepciója végső soron akörül forgott, hogy hogyan lehet megcáfolni a zsidó identitás mint következetesen felismerhető jelenség leírhatóságát. A darab belső logikája szerint a zsidó mibenlétének nincs empirikus jelentéstartalma, ebből fakadóan pedig az úgynevezett zsidókérdésnek nem is lehet megoldása, egyszerűen azért, mert ilyen kérdés nem létezhet.

A zsidókérdés ellen indított támadást nem lehet külön kezelni a kávéházi környezettől, ahol a kártyapartira sor került. A kávéház nem esetleges díszletként szolgált a skicchez, hanem a cselekmény központi szervezőelve volt. Egy olyan alternatív társadalmi és kulturális territóriumot jelképezett, ahol a modern zsidó életérzés külső és belső korlátok nélkül szabadon kibontakozhatott. Az egyfelvonásos budapesti és bécsi inkarnációja egyaránt a kártyajáték és a kávéház – vagyis a személyes szabadság, a cimboraság, valamint a családi élet és a politika igája alól való kibújás – örömeit magasztaló, ritualizált zeneszámmal zárult. A finálé üzenete aligha lehetett volna világosabb: a modern zsidó identitás valódi éltető eleme nem a polgári családi tűzhely, de nem is a hivatalos politikai közélet, hanem a kávéház, a körút, a mulató és a nagyvárosi kultúra egyéb intézményei, ahol a művészet szemfényvesztésén keresztül új jelentést és jelentőséget nyerhetett az egyén.

Az előadást első ízben megtekintő zsidó néző számára a skicc bizonyára a nagy rácsodálkozás erejével hatott, ugyanakkor benne rejlett a zsidó identitás öröklött struktúráival való szakítás sokak által vészterhesnek gondolt lehetősége is. *Berlintől Jeruzsálemig* című önéletírásában Gershom Scholem meséli el, milyen különböző reakciókat váltott ki a darab a zsidó közönségekből. Scholem apja társaságában minden bizonnyal a berlini Gebrüder-Herrnfeld-Theaterben látta a darabot, valamikor az első világháborút megelőző években. Scholem liberális érzületű apját mélyen felkavarta az előadás, mert úgy látta, hogy az az antiszemitizmus malmára hajthatja a vizet. Scholem szűkszavúan kommentálja apja félelmeit: „...mintha az antiszemitizmus csak a Herrnfeld testvérekre várt volna, hogy színre léphessen".[73]

Az apa és fiú közötti szóváltás több szempontból is tanulságos. Mindenekelőtt nemcsak a *Die Klabriaspartie* két lehetséges értelmezését veti fel, de egyben azt is mutatja, sokszor milyen szakadék választotta el egymástól a közép-európai zsidó élet különböző politikai és kulturális olvasatait. Persze Gershom Scholemnek igaza van, amikor kételyeinek ad hangot azzal a feltevéssel kapcsolatban, hogy bármilyen kulturális termék direkt befolyással lehetne a politikára. Erre mondja

gúnyosan, hogy az antiszemitáknak nincs szükségük zsidók megbotránkoztató önparódiájára ahhoz, hogy negatív sztereotípiáikat megszerkesszék vagy fenntartsák. Scholem apjának meg abban van igazsága, hogy észreveszi a darab radikális újító szellemét. Őt nem annyira maga a téma nyugtalanította – végül is az öngúny mindig elengedhetetlen kelléke volt a hagyományos zsidó humornak –, mint inkább az, hogy nyilvánosan, zsidókat és nem zsidókat is magában foglaló közönség előtt került bemutatásra. Ösztönösen megérezte, hogy a darab átlépett egy láthatatlan, de annál világosabban meghúzott határt azzal, hogy a társadalmi érintkezés intimszférájából nyilvános látványosságot csinált. A skicc egyértelműen vitába szállt a polgári illendőség, a magán- és közéleti identitás közötti különbségtétel fogalmi alapvetésével, ami a németországi zsidóság asszimilációjának vezérelve volt. A legmélyebb szinten a *Die Klabriaspartie* a *Bildung*, vagyis a racionális önmegvalósítás bonyolult fogalmával szembeszállva kísérelte meg újratárgyalni. Márpedig ez a *Bildung*-koncepció – mint azt David Sorkin és George Mosse levezeti – a XIX. század során mindvégig a német zsidó identitás bástyája volt.[74]

Konkrétan a magyar zsidóság számára a darab fordulatot hozott a kulturális szemléletben és stratégiákban. Egyfelől jelezte az 1860-as évek szép politikai reményeinek elhalványulását, melyek közel negyedszázadon át éltették a zsidó emancipáció és asszimiláció ügyét. A magyarság és a zsidóság között létrejött, úgynevezett emancipációs szerződést az 1880-as években alaposan aláásta a társadalmi kirekesztés állandósulása és az antiszemitizmus megjelenése a politikában. Akár tudatosan, akár nem, de számos magyar zsidó jutott arra a meggyőződésre, hogy ha létezett is valaha ilyen „szerződés", gyakorlatilag megszegte a magyar társadalom, amely semmi szín alatt nem tartotta a zsidót kellő mértékben magyarnak a szalonképesség kiérdemléséhez, akármilyen mélyen beilleszkedett és hazafias polgártársról lett légyen is szó. A zsidó és magyar kulturális élmény közötti mély szakadékot még olyan politikai vívmányok sem tudták áthidalni, mint az 1895-ben elfogadott recepciós törvény, amely egyenlő jogállást biztosított a judaizmusnak a többi vallás mellett. Az efféle politikai intézkedések nem voltak képesek felülírni a társadalmi és politikai tapasztalat anomáliáit, melyek éket vertek a zsidók és a magyarok közé. A két tábort az egymással szemben táplált, ellentmondásos előítéletek és elvárások jellemezték, melyeket nem lehetett merő jó szándékkal orvosolni. A zsidók részéről a paradoxon lényege abban állt, hogy minél lelkesebben próbálták magukévá tenni a magyar nyelvet és kultúrát, annál inkább kirekesztettnek, félresöpörtnek érezték magukat a nemzeti közösségben. A magyar oldalról pedig leginkább abban rejlett az ellentmondás, hogy minél jobban teljesítették a zsidók a kulturális beilleszkedés feladatait, annál inkább úgy tűnt, hogy veszélyeztetik a magyarság hagyományos értékeit.

A század vége felé nagykorúvá vált magyar és zsidó művészek, értelmiségiek számára egyre inkább jelentőségét vesztette a zsidóság asszimilációjával és általában a zsidókérdéssel kapcsolatos véget nem érő ideológiai csatározás. Ők nem is annyira cáfolták az asszimiláció ügyét, mint inkább saját kulturális élményeik alapján újraírták a forgatókönyvét. A fiatal nemzedéket már meghódította és átlényegítette a mulató és általában a kommersz szórakoztatóipar ellentmondásos logikája, amely alaposan meggyengítette az identitásról és a társadalmi kötődésekről vallott esszencialista nézeteket. Ez a generáció sikeresen elsajátította a másság ironikus közbeszédét, melyet a zsidó humoristák és mulatótulajdonosok alakítottak ki a zsidóellenes sztereotípiák szatirikusan eltúlzott felkérődzésével. A nagyvárosi kulturális miliőben egy merőben új, modern identitás körvonalazódott, amit már nem lehetett a mellőzhető, megbélyegzett kívülálló létélménye alapján leírni.

A *Die Klabriaspartie* előadásaira sorban álló, jómódú zsidó nézők a jelek szerint egyre inkább a szórakoztatóipari vállalkozók és radikális értelmiségiek szemével kezdték látni a dolgokat. Az 1890-es években, egy évtized leforgása alatt a darab botrányos bohózatból köztiszteletnek örvendő, sőt ikonikus kulturális termék lett, azaz „rendes" polgárok által is fogyaszthatóvá vált. Ezzel együtt az eredeti szöveg némileg át is alakult annak érdekében, hogy emészthetőbb legyen az azt magáévá tevő zsidó polgárság ízlése és elképzelései szerint. A darab 1894-ben bemutatott újabb változata ezeket a változásokat tükrözi. Az előadás helyszíne ezúttal nem a valamelyest rossz hírű Folies Caprice volt, hanem az elegáns Somossy, amely hagyományosan mindig is tartózkodott a kimondottan zsidó illetőségű számok műsorra tűzésétől. Az új változatot nem németül, hanem magyarul adták elő, és ez már önmagában is jelezte a kulturális főáramlat felé való elmozdulást. Talán mindennél beszédesebb azonban, hogy a szerepeket új színészekre osztották, akik a bemutatóval ellentétben nem a mulató komikusai, hanem a Nemzeti Színház ünnepelt csillagai közül kerültek ki. A vezetőség nem akart kétséget hagyni a darab újsütetű szalonképessége felől, ezért az előadás előtt bejelentették, hogy a jegyeladásokból befolyó bevételt jótékonysági célokra fogják felajánlani. Egyszóval a század végére a mulató tiszteletre méltó intézménnyé vált.[75]

Budapest humoristái a jelenséggel kapcsolatos vegyes érzéseiknek olyan stílusban adtak hangot, amely nem állt távol a mulatókomédiák eredeti hangvételétől. A *Die Klabriaspartie* Somossy-féle elegáns bemutatójával egy időben *A Hét* című modernista irodalmi lap paródiát közölt a darabról. *A klasszikus orfeum* provokatív címet viselő cikk ironikusan követte végig a folyamatot, melynek során a zsidó mulató felforgató népboldogításból afféle „midkult" művészeti formává lépett elő. A paródia újra leforgatta a kávéházban lebzselő négy kártyás barát jól ismert jelenetét, csakhogy a cikkíró ezúttal a kártyások szerepét Oroszira (az eredeti skicc írójára), valamint a három eredeti színészre – köztük a kibicet játszó kis Rottra – osztotta. A bohózat zsánerfigurái német-magyar zsargonban beszélnek, hűen a mulató eredeti, szerény indíttatásához. Ebben a verzióban a cselekmény azt mutatja be, hogyan fogadják a szereplők a társulat tagjai által hozott lesújtó híreket, miszerint a főváros egyre több rendes színháza tulajdonította el és tűzte műsorára a Folies Caprice védjegyének számító sikerdarabot. Oroszi első felindulásában felszólítja feldúlt kollégáit, hogy szemet szemért alapon azonnal lopjanak vissza egy jellegzetes előadást a vétkes színházaktól. Amikor azonban további plágiumokról érkeznek folyamatosan a hírek, be kell látniuk, hogy az efféle utóvédharc már nem vezethet eredményre. Oroszi végül megparancsolja a pincérnek, hogy ne engedjen be több látogatót a kávéházba, majd a négyek az asztalhoz visszaülve folytatják a külvilág iménti kellemetlen betolakodása miatt félbehagyott kalábriászpartit.[76]

Heltai Jenő és a nagyvárosi identitás születése

Talán senki sem fejezte ki árnyaltabban az új nagyvárosi stílust és egyéniséget, mint Heltai Jenő, a budapesti szórakoztató irodalom egyik legközkedveltebb és legtermékenyebb művelője. A hivatásos népszórakoztatók második nemzedékéhez tartozó Heltai már teljesen otthonosan mozgott a magyar nyelv útvesztőiben, kulturális érzékenységét már a korai XX. századi modernista áramlatok formálták. Az új évszázad meghatározó irányvonalát számára a Nagy Endre avantgárd kabaréja és az Yvette Guilbert művészete képviselte kifinomultabb, ugyanakkor nyersebb értelmiségi és előadói stílus jelentette. Guilbert fellépése a Somossyban ébresztette rá Heltait arra, hogy az 1880-as évek mulatója elavult: „A fehér pamutkesztyűs, cilinderes bécsi komikusok, a mosónőnek öltözött Donau Weibchenek, a csicsergő francia gammeuse-ök, a csipkés női nadrág, az óriási legyező és a kápráztató ékszerek együgyű és kétértelmű színpadi világát Yvette Guilbert úgy kavart föl, úgy söpörte el, mint a jeges szél a szemetet."[77]

Heltai modernizmus iránt elkötelezettségének velejárója volt a sürgető vágy, hogy a budapesti népszórakoztatás hivatalos nyelveként a német átadja a helyét a magyarnak. Heltai oszlopos tagja volt a fővárosi nyelvreformért kampányoló mozgalomnak, mely a XX. század első évtizedében el is érte célját. A németről a magyarra történő áttérést sokan a sikeres zsidó asszimiláció, a nemzettel való teljes azonosulás jeleként üdvözölték. Bár ez az értelmezés helyesen ismeri fel a jelenség fontosságát, téves okokra vezeti vissza, ugyanis a nyelvi reformmozgalom mélyebb indítéka nem a nemzeti, hanem a kulturális politika terén keresen-

Heltai Jenő

dő. Heltai és nemzedéke a német nyelvet a zsidó mulató lesilányított kifejezésmódjával és a gettó intellektuális stílusával azonosította. Ezzel szemben a magyarban a társadalmi és értelmiségi elit nyelvét látták, amely a zsidó közösségnél tágabb és sokrétűbb világhoz tartozott.

Furcsamód a magyarnak a modern színházi produkciók nyelveként való felkarolása egy egyre inkább idegengyűlölő politikai légkörben ment végbe, amikor a hatalom a nyelvkérdést szűk látókörűen nacionalista és esszencialista felfogásban közelítette meg. A magyar konzervatív oldal értelemszerűen gyanakvással szemlélte, hogy a zsidó származású újítók magukévá teszik a nyelvet, mivel a legfőbb nemzeti kincs veszélyes és jogellenes kisajátítását látta benne. És valóban, a korai XX. század magyar ajkú zsidó modernistái mintha még nagyobb veszélyt jelentettek volna a magyar kultúra épségére, mint németül beszélő elődjeik, akiknél legalább egyből megállapítható volt a „nemzeti bizonyítvány" hiánya. A XX. század elejére tehát a magyar politikai élet alapvető ideológiai megosztottsága nemhogy megszűnt, de kifejezetten tovább mélyült.

A nyelvviták rosszat sejtető, kirekesztő felhangjai nem voltak kézenfekvőek Heltai és a századforduló után beérő magyar zsidó művészek és értelmiségiek számára. Az újságírók és művészek félbohém világa minden jel szerint biztonságosan belakta a város ismerős tereit, melyben kialakult a Budapesttel mindörökre összefonódó, új városi éntudat és életérzés. Az új világban rejlő lehetőségeket Heltai a fővárosi újságíró- és művészéletről szóló trilógiájában mutatta be, amely 1897 és 1914 között jelent meg.[78] A bohém műfaj elmaradhatatlan kellékeit jól forgató Heltai fiatal művészek és gondtalan újságírók életét és kalandjait meséli el, akik éjjel-nappal a kávéházakban ücsörögnek, ügyefogyott pénzcsináló terveket szőnek, és fülig szerelmesek lesznek színésznőkbe, a mulató dámáiba, néha bizony még tisztes középosztálybeli lányokba is, akiket hébe-korba el is vesznek feleségül. Heltai portréi a bohémvilág alakjairól nem a realizmus igényével íródtak. Ezek a történetek nem több hasonlóságot mutatnak a budapesti zsidók hétköznapi életével, mint a mulató zsargon-előadásai, viszont megértetik az olvasóval, hogyan alakult át a kulturális képzelet a megváltozott körülmények és élmények hatására. Heltai kimondatlanul is zsidó származású hősei már nem a régi, mulatságos, német-magyar dialektusban beszélnek, és semmilyen más szempontból sem lehet őket megkülönböztetni a legtöbb városi típustól, akiket akkoriban Budapest utcáin látni lehetett.

Ez az új, magától értetődően zsidó jellegű városi kultúra markánsan jelent meg a *Fidibusz* című, fényes papírra nyomott viccmagazinban, amit 1905 és 1910 között maga Heltai szerkesztett. Az új lap hátat fordított a *Borsszem Jankó* élesen szatirikus hangvételének és harcias politikai gesztusainak, inkább a városi örömök és az egyéni önmegvalósítás jellemezte, apolitikus világlátásnak adott hangot. A *Borsszem Jankó* lételemét jelentő zsidó sztereotípia-ábrázolások szinte teljességgel hiányoztak a *Fidibusz* könnyeden vidám elbeszéléseiből, de magas szinten művelt illusztrációiból is. Ugyanakkor a hasábokat benépesítő városi karaktereket az értő olvasó továbbra is zsidóként azonosíthatta a továbbélő, ravasz kulturális kódok alapján. Azonban egy sokat mondó illusztráció – és ez volt egyetlen eset a lap történetében, hogy nyíltan zsidó témáról esett szó – váratlanul szavakba öntötte az egyébként jellemzően rejtjelezett zsidó karaktert. A rajz a vonásaik alapján egyértelműen zsidó, de kifogástalan magyarsággal beszélő házaspárt ábrázol tipikus középosztálybeli miliőben, a korábban megszokott, groteszk sztereotipizálás minden szándéka nélkül. A beszélgetés a kikeresztelkedésről folyik, amit a feleség támogat, a férj viszont ellenez. „Kikeresztelkedni? Ugyan miért? – kérdi a férj. – De hiszen az emberek felejtenek, Isten pedig megbocsát – válaszol neje, mire a férj ezzel vág vissza: – Az orrunk attól még ugyanolyan marad!" A párbeszéd rendkívül sikeresen sűríti össze a zsidó identitás budapesti dilemmáját az első

világháborút megelőző időszakban. Addigra a zsidóság többé nem számított megbélyegzett kisebbségnek, ábrázolását immár nem negatív sztereotípiák vezérelték. A kívülállóság érzete azonban makacsul fennmaradt, sőt kényszer esetén olykor-olykor új életre kapott, mintegy bölcsen emlékeztetve az érintetteket, hogy a zsidó másság meghazudtolására tett minden kísérlet kudarcra van ítélve.

A karikatúra a századforduló után kialakult, új városi zsidó éntudat magabiztos felszíne mögött lappangó mélységes bizonytalanságot juttatta kifejezésre. Persze ez az éntudat a zsidókérdést nem oldhatta meg, mindössze száműzte az értelmiség látóköréből és kulturális képzeletvilágából. A magyar zsidó identitás makacs bonyodalmait jól mutatja az is, ahogy Heltai önmagát határozta meg. Ez az önszemlélet a külvilág felé a társasági ember joviális és játékos arcát fordító szerző perszónája mögött meghúzódó rendkívüli érzékenységről tanúskodik. Egy önéletrajzi írásában Heltai a következőképp számol be művésszé válásának ellentmondásos folyamatáról. Indíttatását tekintve „örök ellenzékinek született, kispolgári forradalmárnak" vallja magát. Kulturális szempontból Budapest „rajongó, hű fia", akinek „lelkes törekvése" Budapest „német kisvárosból [...] magyar nagyvárossá való rohamos átöltözködése".[79] Végül, de nem utolsósorban hivatását tekintve művésznek tartja magát, aki a szórakoztatás kereskedelmi világában keresi megélhetését. Az önarckép talán legszembeszökőbb vonása az a heterogén minőség, amely ideiglenes, dinamikus szintézisben fogja össze az egymásnak ellentmondó elemeket. A burzsoá és forradalmár, a város és nemzet, a művészet és üzletiesség ellentétpárjai mind egyaránt szerepet játszottak Heltai nyilvános énjének és alkotásvágyának formálásában.

A vallomás kulcsfontosságú bináris mozzanata a zsidó és magyar öntudat között feszülő kettősség, amely olyannyira részévé, ösztönös rutinjává vált a mindennapi életnek, hogy nem érdemelt külön említést. Ezzel együtt semmi szükségszerű nem volt ebben a kétfelé ágazó identitásban. Egy, a halála előtt nem sokkal adott interjúban Heltai maga is beismeri, hogy az egész egyszerűen egyéni választás, nem pedig valamiféle kikerülhetetlen végzet kérdése volt számára. A beszélgetésben felidézi, hogy tökéletesen kétnyelvű környezetben nőtt fel, és „hajszálon múlt, hogy nem lettem német író". Nagybátyja, aki az 1880-as években a *Neue Freie Presse* bécsi napilap tárcarovatának volt a szerkesztője, biztatta, hogy dolgozzon a lapnak. „Hívott, menjek Bécsbe. Én ezt fölháborodva utasítottam vissza, mint aljas merényletet a magyar irodalom ellen." Majd félvállról megjegyzi, hogy az illető nagybácsi „A nagy cionista, dr. Herzl Tivadar volt".[80]

Heltai és nagybátyja kapcsolatáról keveset tudunk, de annyi bizonyosnak tűnik, hogy közel álltak egymáshoz. Mindenesetre a fennmaradt néhány anekdota tanúsága szerint Herzl azután sem adta fel az unokaöcs feletti gyámkodást, hogy az

kereken visszautasította az újságírói állásról szóló ajánlatot. Heltai beszámol egy későbbi beszélgetésről is, melyre a bécsi Leopoldstadtban került sor az idő tájt, hogy Herzl *Judenstaat* című műve napvilágot látott. Herzl drámai bejelentése, miszerint nagy tervei vannak unokaöccsével, váratlanul érte Heltait, aki elsőre arra gondolt, hogy „valami nagy, talán színházi vállalkozásról akar beszélni, hiszen akkor már több színdarabját játszották a Burgtheaterben". Azonban Herzl nem irodalmi, hanem politikai terveket dédelgetett: felkérte unokaöccsét, hogy képviselje a cionizmus ügyét Magyarországon. „Meg kell szerezned az egész magyar zsidóságot ennek a mozgalomnak – kapacitálta Herzl. – Te leszel az én megbízottam. Minden eszközt a rendelkezésedre bocsájtok, az anyagiakat is. Vállald el!" Ezekre az unszolásokra Heltai ugyanúgy felelt, mint annak idején, amikor visszautasította az újságírói állást. „Nem vállalom! – mondta. – Semmiféle olyan érzés nincs bennem és szívemben, az értelmemben, amely arra ösztönözne, hogy ezt a feladatot elvállaljam. Megmondom neked egészen őszintén: én nem vagyok zsidó. Én magyar vagyok."[81]

Felszínes megközelítésben tehát úgy tűnik, hogy a fenti ajánlatok konok visszautasításával Heltai arról tett tanúbizonyságot, amit a bevett értelmezés szerint a nemzeti hovatartozás illúziójától szabadulni képtelen magyar zsidók fanatikus hazafiságának szokás titulálni. A valóságban azonban a fenti párbeszéd mélyebb szubtextust hordoz, amit Heltai vagy nem akart, vagy nem tudott a felszínre hozni. Az ő hozzáállása nem a naiv magyar nacionalizmusé volt, hanem egy annál sokkal képlékenyebb elképzelést, a világban való létezés konkrét módozatát szólaltatta meg. A magyar és zsidó identitás közötti választás látszólag sima kérdése korántsem volt magától értetődő Heltai számára, aki zsigerileg elutasította az osztatlan politikai hovatartozás gondolatát. Amikor inkább magyarnak, semmint zsidónak vallotta magát, Heltai egy politikán túli kulturális világra apellált, melyben a cselekvés lehetőségeit a status quo által félreállított, azzal kritikusan szembeszegülő egyén kreatív pozíciója határozza meg. Mindez végső soron egyet jelentett a budapesti polgári léttel, melyben nemcsak lehetséges, de kimondottan jellemző volt az én és a személyiség bizonytalanság- és töredezettség-élménye. A mélyen gyökerező politikai hovatartozással szemben alapvetően modern választást jelentett a kornak megfelelő elidegenedés igenlése. Heltai hozzáállásában tehát nem annyira a Herzl-féle cionizmus elutasítását kell látnunk, mint a kérdésfeltevésre adott párhuzamos választ, amit csakis a zsidó asszimiláció kudarca és a liberalizmus kulturális értelemben vett összeomlása fényében érthetünk meg.

6

A ZSIDÓ KÖZÉPOSZTÁLY „RUHAPRÓBÁI"

A magyar polgárság történelmi problematikája

A magyar történelmi hagyományokat a haladó nyugati értékekkel összeegyeztető nemzeti középosztály felemelkedéséhez fűzött remények nem váltak valóra a dualizmus korában. Az ötlet eleve utópisztikus volt, hiszen nyilván nem lehetett megvalósítani abban a formában, ahogy azt a magyar liberális elit elképzelte. Maga a vízió azonban nem volt sem jelentéktelen, sem hiábavaló. Szimbolikus keretet adott egy sajátosan magyar liberális mítosznak, amely a nacionalizmust és a modernitást egy haladó történelmi jövőképben fogta egybe egészen a dualizmus alkonyáig. A nagy ívű elképzelésnek vetett véget az első világháborút kísérő politikai összeomlás, bár belső válságának jelei már a századfordulón megmutatkoztak. A válság középpontjában a zsidó polgárság ellentmondásos identitása állott – azé a rétegé, amely nem volt képes a magyar liberálisok elvont tanai és elvárásai szerint fejlődni. Annyi mindenestre igaz, hogy a születő félben lévő zsidó polgárság rendkívüli tehetségről tett tanúbizonyságot a gazdasági modernizáció és a társadalmi mobilitás tekintetében.[1] Ugyanakkor a kulturális és polgári átalakulás elősegítésében már kevésbé bizonyult sikeresnek. A polgárosodás – a magyarság és zsidóság megőrzése mellett – nehezen megfogható, végeredményben megoldhatatlan feladatnak bizonyult. A zsidóság kollektív identitásválságában egy idő után a magyar liberalizmus és az egész modernizmus még nagyobb léptékű válsága tükröződött.

Beksics Gusztáv jeles liberális újságíró és politikus, egyben a magyar középosztály-ideál közismert szószólója, már 1885-ben hangot adott az elképzeléssel kapcsolatos borúlátásának.[2] „A polgárságról gúnyosan szokták állítani, hogy az nem létezik – jelentette ki a VI. és VII. kerület túlnyomóan zsidó tagságú polgári társulata előtt, majd hozzátette: Aki magyar demokráciát említ, számíthat vagy a kinevetésre, vagy a lehurrogatásra." Beksics ugyancsak homályos magyarázatot ad erre a helyzetre. A zsidó középosztály szemére veti, hogy továbbra is ragaszkodik a maradi arisztokrata értékrendhez, és részben ezért nem képes igazán modern polgári kultúrát megteremteni. Úgy látja, hogy szemben a fejlettebb, a polgári értékek mentén átalakult európai társadalmakkal, melyekben a főnemesi múlt csak néhány külsőséges csökevényben él tovább, Magyarországon éppen ellenkező tendencia érvényesül. Itt a polgárság megtagadja saját osztályidentitását, és a nemesség értékeit, modorát és hagyományait majmolja. Beksics különösen a nőket vonja felelősségre, amiért nem vállalják fel a szerénység, a mértékletesség, az egyenlőség és a közjó iránti elkötelezettség polgári erényeit, inkább behódolnak a szertelenség és a tékozlás arisztokratikus hóbortjának.[3]

Beksics társadalombírálata ingatag érvelésen alapult, de a magyar valósághoz sem volt sok köze. Figyelmen kívül hagyta, hogy a zsidóságnak milyen rendkívüli mértékben korlátozott lehetőségek álltak rendelkezésére a kollektív önmegvalósításra és egy osztálytudat meghatározására a magyar állapotok közepette. A magyar zsidóságra az az ellentmondásos elvárás nehezedett, hogy alakítsa ki a polgári élet mintáját, mindezt úgy, hogy közben beolvad egy nem létező nemzeti középosztályba. Nyilvánvaló a kontraszt a német zsidóság asszimilációjának folyamatával. Mint Marion Kaplan rámutat, Németországban már megvolt a nemzeti középosztály, amely ha nem nyitott is utat a társadalmi integráció felé, de legalább életképes példát nyújtott egy zsidó középosztály öntudatának kialakításához. A *Bildung* képzetében a német zsidók kulturális közös nevezőre találtak egy olyan világi zsidó identitás körvonalazásához, amely egyszerre volt német és polgári. Kaplan arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a német zsidóság „nemcsak a polgárság gazdasági és kulturális színvonalát tette magáévá, de lelkesen vallani és hirdetni kezdte számos értékét is".[4]

A magyar liberalizmus nem tudott ehhez fogható modellel előállni, amely a zsidó középosztályt segíthette volna a betagozódásban. Kollektív társadalmi etika híján a középosztályról szóló magyar közbeszéd jobbára a magánélet és a családi fészek dicsőítésében merült ki. Mint azt Beksics is megállapította 1885-ös beszédében, a polgári kultúra megvalósításának terhe alapvetően a nőkre hárult. „Az asszonyok nélkül – jelentette ki – semmiféle társadalmi mozgalmat meg nem lehet valósítani. Mindenütt ott vannak ők, ahol a társadalom tevékenysége serken. És csak ott van siker, ahol az ő gyöngéd kezük közreműködik." Felhívásában persze kizárólag középosztálybeli nők figyelmére apellált: „A demokráczia nevében csak azt kívánjuk, nem is az összes nőktől, hanem a polgárnőktől, hogy ápolják a polgári erényeket. S az első kezdet az, hogy büszkén ismerjék el, miszerint polgárnők."[5]

Az illemkönyvek tanulsága

Beksics tehát meggyőződéssel vallotta, hogy a magyar zsidó középosztály válságát csakis a magánszférában lehet megoldani. Ezt a nézetet látszott igazolni az 1880-as években megjelent számtalan illemkönyv, etikett-kalauz és tanácsadó jellegű kézikönyv. Ezek a kiadványok receptet kínáltak a szalonképes magatartás és a helyénvaló társadalmi érintkezési formák elsajátításához, és e tanácsokat értelemszerűen a főváros beilleszkedni vágyó zsidó lakosságának szánták. A műfaj vitathatatlanul legsikeresebb művelői Wohl Janka és Stefánia voltak, egy kikeresztelkedett zsidó orvos lányai, akik íróként, fordítóként és női lapok szerkesztőiként gondoskodtak megélhetésükről. Nem kimondottan előkelő családi gyökereik dacára a Wohl nővérek tiszteletre méltó kulturális tőkét halmoztak fel irodalmi pályafutásuk során. A századvégi Budapest egyik legsikeresebb szalonját vezették, így számtalan lehetőségük adódott a kor főnemesi, művészi és értelmiségi elitjével való érintkezésre. Életvitelükben is jó példával elöl járva bizonyították a kézikönyveikben lefektetett szabályok hathatóságát, különösen azt a tanításukat, hogy illemmel és a kifinomult társasági normák betartásával felül lehet kerekedni az osztály- és vallásbeli különbségeken. Legsikeresebb illemtani kézikönyvük az *Illem: A jó társaság szabályai – Útmutató a művelt társaséletben* címmel 1880-ban jelent meg, és 1891-ig nem kevesebb, mint négy kiadást ért meg. Ezt követte 1885-ben a hasonló népszerűségnek örvendő *Az otthon – Útmutató a ház czélszerű és ízlésteljes berendezésére és vezetésére*, melyben Wohl Janka a polgári életvitelről alkotott normatív elképzeléseit az otthonteremtés kézzelfoghatóbb területére terjesztette ki. Ezekkel a művekkel Wohl nem pusztán példát akart állítani a személyi társadalmi viselkedésre, de az is szándéka volt, hogy elősegítse az újonnan asszimilálódott zsidó középosztály betagozódását a kifinomult társasági világba.[6]

A Wohl nővérek az *Illem* bevezetőjében hangsúlyozzák, hogy a középosztály kultúrájának alapja „helyes magaviselet, jó modor és igazi udvariasság".[7] A könyv több mint kétszáz oldalon keresztül ecseteli – elsősorban az újonc szemszögéből –, hogyan lehet elkerülni a társasági élet buktatóit. A szerzők figyelme a legapróbb részletre is kiterjed. Nagy magabiztossággal hirdetnek ítéletet a legkülönfélébb témákról, melyek a mindennapi társadalmi érintkezés során felmerülhetnek. Az egyes fejezetek felvilágosítást adnak a nők és férfiak, egyenlő és különböző rangúak, fiatalok és idősebbek közötti bemutatkozás és bemutatás külsőségeiről, a társasági meghívások elfogadásának és lemondásának protokolljáról, a különféle alkalmakkor ildomos ruhaviseletről, a vacsoravendégségek, havi rendszerességű programok és bálok megrendezésének bonyolult etikettjéről, illetve a különböző helyszíneken – vidéken, sporteseményeken, fürdőkben, sőt a királyi udvarban – tett látogatások során követendő illemszabályokról.

A kulturált viselkedés ismérvei azonban csak külsőséges oldalát jelentették a kiműveltség általános stratégiájának, amit a Wohl nővérek a polgári lét eszményeivel azonosítottak. Nem meglepő hát, hogy a házasélet szertartásai, az eljegyzés és a szexuális közeledés protokollja mind kitüntetett helyet kaptak ez utóbbi, tágabb értelemben vett művelődési tervben. A fiatalembereket arra intették, hogy csak akkor tanúsítsanak érdeklődést egy egyébiránt megfelelő hölgy iránt, ha komoly szándékaik vannak, illetve ha biztos forrásból meggyőződtek arról, hogy „a leány vagyoni körülményei s családi összeköttetései megfelelnek-e kívánalmainak". A családalapítást komoly, egyben gyakorlatias vállalkozásnak mutatták be, melyben a romantika és a szerelem alárendelt szerepet játszik a társadalmi és gazdasági előnyök megfontolásaival szemben. Arra figyelmeztetnek, hogy „a férfinak tisztában kell lennie azzal, mennyire van szüksége, hogy nem csak feleségét, de [egy] egész családot társadalmi állásához mérten, tisztességesen fenntarthasson, s ha saját keresetéből nem telik, vagy ne házasodjék, vagy pedig igyekezzék oly leányt elvenni, kinek hozománya pótolhatja a hiányzó összeget". A nőknek pedig azt javasolták, hogy ne mutassák ki érzelmeiket túlságosan, mert azzal csorbulhat nőiességük, vonzerejük. A nővérek szerint „A leány is jól teszi, ha vőlegényének nem enged meg efféle szabadságot, mert az ilyen fesztelen és szemérmet nem ismerő áradozások nem csak illetlenek, de tönkreteszik azt az illusiót s eloszlatják az érintetlenség ama fényes sugárkörét, mely a gyöngéd érzelmű, finom tapintatú nőket nemcsak az esküvőig, de azon túl is környezi".[8]

A házassággal kapcsolatos gyakorlatias számítások jól illeszkedtek a kifinomult életvitel alapvető ismérvének tartott önuralom erélyén alapuló, tágabb viselkedési és cselekvési mintákba. A nővérek úgy vélik, hogy a jó modor legékesebb jele – mind bensőséges családi körben, mind barátok, ismerősök társaságában – a mértékletesség, az önmérséklet, vagyis a túlzásokba eső vagy feltűnősködő viselkedéstől való tartózkodás. A jó neveltetés szabályai talán a családi környezetben számítottak legtöbbet, melyben „változó kedélyhangulatunk minden szeszélyét, hibáink egész súlyát, hanyag magatartásunk hátrányait" fejezzük ki. Ezért éppen a családi élet intim szférájában kell az embernek leginkább „ünnepi ruhában mutatni be egyéniségét", nagy gondot fordítva arra, hogy egymással való érintkezésükben mindig a kölcsönös előzékenység, a gyengédség és a finomság uralkodjék.[9]

A Wohl nővéreknek a tisztes életvitelről alkotott elképzelése az én és a személyiség elfojtásán alapuló, idealizált felfogásában gyökerezett. Úgy tartották, hogy az udvariasság legmagasabb rendű formája – amely a művelt társasági érintkezés alapfeltétele – a valódi gondolatok, vélemények elnyomásában rejlik. Az igazi

udvariasságot „meg lehet szerezni a folytonos önmegfigyelés által. Minden tettünkre, mondatunkra ügyelnünk kell, de még gondolatainkat is ellenőriznünk mindaddig, míg mindaz, a mi eleinte nagy nehézséggel jár, a megszokás által vérünkbe átmegy és második természetünkké válik". Az udvariasság logikája végeredményben kettős folyamatot feltételez, amely nemcsak a társasági kapcsolatok hálózatát alakítja ki, de adott esetben hasznos falakat is emel az emberek közé: „A kimért udvariasság mindig igen jó válaszfal s távol tart tőlünk mindenkit, akivel nem akarunk közelebbről megismerkedni, mégpedig anélkül, hogy annak önérzetét sértenők." [10]

Az *Illem* rövid áttekintéséből is egyértelműen kiviláglik, hogy a Wohl nővérek kulturális receptjei mennyire nem a célközönség, vagyis a budapesti középosztály- és alsó középosztálybeli zsidóság által megtapasztalt mindennapi realitások talaján álltak. A kifinomult életvitel és egyéni tartás szándékolatlanul is nem az empirikus középosztály, hanem a köznemesség és az arisztokrata habitusát tükrözte. Az illendőség protokolljai egy képzeletbeli polgári kultúra körvonalait rajzolták meg, ezzel pedig nem annyira a középosztály életének tényleges társadalmi kérdéseit tűzték napirendre, mint inkább a zsidó asszimiláció ideológiai problémáját helyezték az előtérbe. Miközben a zsidó asszimiláció témáját explicite nem érinti, az *Illem* mégis a zsidóság társadalmi betagozódásának ügyét volt hivatott előmozdítani azzal, hogy külsőségekben elfogadhatóbbá próbálta tenni a zsidó személyét. Ezt a célkitűzést körültekintően indokolja a következő szövegrészlet: „Valaki erény, tehetség és becsületesség mellett is kiállhatatlan lehet, ha nem bír jó modorral. A modor, melyet annyira elhanyagol és semmibe sem vesz, felületes külsőségnek tekintve azt, oka annak, hogy mindenki rosszul ítéli meg és ellenszenvesnek találja; míg ha előzékeny, kellemes modort igyekeznék elsajátítani, nemes tulajdonságai kellő értékelésen részesülnének." [11]

Az efféle érzékeny politikai program, melyet az *Illem* csak érintőlegesen vet fel, nyersebben, közvetlenebb formában jelent meg a kor más illemkódexeiben. A műfaj egyik legkülönösebb példája egy röpirat volt, melyet 1886-ban adtak ki *„Nem illik" – Útmutató a társadalmi érintkezésben többé kevésbé elterjedt viszszásságok, nyelvi hibák s egyéb botlások elkerülésére* címmel. A szerző Censor álnéven tette közzé a kézikönyvet, de nem volt köze Beksicshez, aki ugyanezen a néven írogatott zsidó kulturális kérdésekről a liberális sajtóban. A *Nem illik* nem a polgári kultúra elméleti igényű elemzése volt, de még csak nem is illemtankönyv a szó bevett értelmében. Egyszerűen tárházát adta a zsidó viselkedésmódról alkotott negatív sztereotípiáknak, melyek miatt a jól nevelt magyarok állítólag nem voltak képesek egyenlő félként kezelni a zsidókat társasági érintkezéseik során.

Censor kimondottan a zsidó férfiakat célozza meg könyvecskéjével, akiknek „botlásait" kimerítően és ugyancsak kíméletlen módon taglalja, sorra véve a bárdolatlan étkezési szokásokat, az ápolatlan megjelenést, a harsány öltözködést, a fehérnemű nem kellő gyakorisággal történő váltását és a társaságban tanúsított nem helyénvaló viselkedést. A jólneveltség ily változatosan megnyilvánuló hiányát súlyosbítja a zsidók közismert rajongása a szójátékok és viccek iránt, ami tisztes társaságban mindig megbotránkozást vált ki. Persze a zsidók azzal hágták át leginkább az illendőség korlátait, hogy kívülállók voltak, mint azt gyakori nyelvtani hibáikból, helytelen magyar szóhasználatukból egyből látni lehetett. A probléma nyelvi alapú megközelítésének egy egész fejezetet szán a szerző.

A könyv utolsó, jóval rövidebb része – melyben Censor az eddigieknél is kevesebb erőfeszítést tesz arra, hogy eleget tegyen az etikett-kézikönyv műfaji kívánalmainak – a női öltözködés, viselkedés és illem kisebb horderejű kérdéseivel foglalkozik. A szerző itt a zsidó nők megjelenéséről keringő közhelyeket szajkózza el, intve az olvasót, hogy nem illik az alkalomhoz képest túlöltözni, illetve a divatnak túl nagy jelentőséget tulajdonítani; hogy mennyire helytelen a csillogó ékszerek viselete, különösen napközben; hogy közönséges dolog édességet habzsolni, éles hangon beszélni, túl sok regényt olvasni (kivált ha kölcsönkönyvtárból szerzi be az ember lánya), alkudozni a kereskedővel vagy akár a gyerek okosságával dicsekedni.

Az eleve ellentmondásos irományból is kilóg a bevezető, mégpedig nem kisebb egyéniség, mint Ágai Adolf, a *Borsszem Jankó* illusztris zsidó főszerkesztője tollából. Hogy Ágai miért volt hajlandó személyes tekintélyével Censor kétes vállalkozása mögé állni, arra magyarázatul szolgálhat, hogy ő egy régebbi nemzedék tagjaként elszánt híve maradt a nemzeti középosztály felemelkedését jövendölő liberális programnak, márpedig Censor éppen ezt a középosztályt mutatta be, ha nem is problémamentes módon. Ágai bevezetője – melyben párizsi élményeiről, illetve az igazi jólneveltség ott megtapasztalt társadalmi eredményeiről áradozik meglehetősen lírai hevülettel – meghökkentően elüt a könyv jellemző hangvételétől. Mintha eleve védekező alapállást venne fel itt Ágai, mintegy felkészülve a könyv minden bizonnyal nem igazán lelkes fogadtatására a zsidó olvasóközönség köreiben: „A nevelt ember is – aki jó modor, a finomabb világi érintkezés szabványaiban otthonos – megelégedéssel forgatja e kötetet, talál benne újat, hogy ennek alkalmazásával is tökéletesítse magát; míg a csupán külsőleg európai, hetykén tolja el magától, hogy hiszen azok, amiket a »Nem illik« terjeszt, mind régi dolog!"[12] Ágai várakozása beigazolódott: a magyar zsidóság viselkedésének pallérozására tett esetlen censori kísérlet általános kétkedést váltott ki az olvasókból, sőt nevetség tárgya lett. A könyvecskét szinte azon nyomban szatirikus pellengérre tűzte

a *Borsszem Jankó* egy bizonyos Menachem Cziczeszbeiszer ortodox rabbi hangján megszólalva, aki a hitehagyott zsidók méltó büntetését látta a röpiratban.

A Hét és a magyar zsidó polgári kultúra

A polgári identitásról való gondolkodás – akár a Censor-féle elnagyolt útmutató sugallta, akár a Wohl nővérek igényesebb illemkönyvében megfogalmazott formában – nem gyakorolt különösebb hatást a közönségre. A magyar zsidóságot csak mérsékelten érdekelték a polgári ideológia nemiségről, háziasságról és munkamorálról vallott normatív tanai. Kollektív értékei egy esztétikumalapú kultúrában fejeződtek ki, amely istenítette az írót, a költőt, a zenészt, és a művészi teljesítményt a gyakorlatias elfoglaltságok fölé helyezte. Kiss József, az ikonikus zsidó költő találóan jellemezte ezt az étoszt, amikor a tehetséget kategorikusan az emberi élet legbecsesebb kincseként határozta meg. „Mert a tehetség ritka adománya az égnek – emlékeztette javarészt zsidó olvasóit 1900-ban. – Pénzen megvásárolhatsz mindent: rangot, szerelmet, egészséget, még hosszú életet is; tehetséget nem!"[13] Figyelemre méltó, hogy amikor Kiss a tehetség előbbre valóságát ünnepli az anyagi sikerekkel szemben, nem művészekhez vagy más nonkonformista típusokhoz intézi szavait, hanem elsősorban üzletemberekhez, polgári foglalkozások űzőihez és gyáriparosokhoz, akikről feltételezhette, hogy máshogy állnak hozzá a kérdéshez. Kiss tulajdonképpen a maga kulturális világában osztatlannak tekinthető véleménynek adott hangot. A zsidó Budapestre nem annyira a polgári kultúrához való ellentmondásos viszonyulás volt jellemző, mit inkább az azt alkotó összetevők szelektív kisajátítása. A napi élet szintjén ez az életvitel jellegzetesen polgárinak mutatkozott, azonban kulturális stílusát és irodalmi képzeletvilágát tekintve minden kétséget kizáróan bohém volt.

Ezt a jellegzetes hibrid kultúrát képviselte egy irodalmi kiadvány, amely 1890-ben született meg a Centrál kávéház, a belváros egyik legújabb kulturális intézményének díszes falai között. *A Hét* Budapest első kimondottan modern és igazán nagyvárosi irodalmi folyóirata volt, amely a város felemelkedőben lévő zsidó középosztályának szemléletét tükrözte, illetve ízlésének kiszolgálására törekedett. A lap alapítója és főszerkesztője, Kiss József az első számban kifejti, hogy *A Hét* „actualitásánál fogva hirlap és forma tekitetébe revue", küldetése szerint „érdekes, modern, eleven heti szemle, melynek könnyedsége ne a komolyság rovására essék".[14]

A kiadvány jellemzően midkult irodalmi programja tudatosan tisztes társadalmi arculattal párosult. Címlapja – melyen rendszerint egy-egy politikai, irodalmi vagy színházi nagyság portréja díszelgett – félreérthetetlenül érzékeltette,

Kiss József, 1887

hogy társadalmi elismertségre és megbecsülésre pályázik. Kiss meglepő őszinteséggel beszél a címlaptervek mögött meghúzódó indítékról. Mint nem kevés iróniával megjegyzi: „A csecsemőnek előkelő keresztapákra van szüksége, hadd lássa a közönség, hogy a gyerek jó családiából való."[15] Az egyes számok hátoldalán közölt hirdetések tökéletes összhangban álltak a társadalmi megbecsülés igényét sugárzó címlapokkal. A drága női szabók és kalaposok, bútor- és szőnyegszalonok, áruházak és fényképészeti műtermek hirdetései egy nyilvánvalóan jómódú olvasóközönség ízlését tükrözték – természetesen rájuk szabott árcédulákkal. Ennél meglepőbb volt a lapot támogató szponzorok listája, melyen olyan nagy hatalmú ipari és kereskedelmi konszernek tűntek fel, mint a Gresham Életbiztosító Társaság, a Ganz és Társa Vasöntő és Gépgyár, a Magyar Villamossági Részvénytársaság, a Kölcsönös Biztosító Társaság vagy az Amerikai Életbiztosító Társaság.

Kiss lankadatlan energiával hajtott fel forrásokat a zsidó egyéni vállalkozók és hivatásbeliek részéről is, hiszen nagyrészt az ő előfizetéseik tartották életben a

A Hét címoldala, 1890

lapot. Nem tekintette rangján alulinak, hogy személyes tekintélyét is latba vesse egy-egy új előfizetés megszerzése érdekében, vagy ha valakit rá tudott beszélni, hogy saját köreiben toborozzon híveket a lap számára.[16] Az ilyen praktikák dacára *A Hét* nem vált képes családi lappá a német *Die Gartenlaube* („Lugas") vagy a magyar *Vasárnapi újság* mintájára. *A Hét*ben megjelent cikkek radikális hangvétele és modernista szellemisége hovatovább már a lap leghűségesebb támogatóit is feszélyezni kezdte. Egy női olvasó 1897-ben azt panaszolta fel Kissnek, hogy egyes franciából fordíttatott szövegek arra kényszerítették, hogy eldugja „egyik másik számot családunk némely tagja elől". A hölgy azonnal hozzátette, hogy ennek ellenére nem áll szándékában lemondani előfizetését, sőt két barátnéját is rábeszélte az előfizetésre.[17]

Kissnek egyszer sem sikerült kielégítően meghatároznia a modernista irodalmi folyóirat viszonyát túlnyomórészt zsidó olvasóközönségéhez. *A Hét* alapításának tizedik évfordulója alkalmából közölt hivatalos értékelésében maga is

A Centrál kávéház, 1910 körül

kedélyesen utal erre a problémára: „Furcsa egy újság! Kávéházban olvassák és kávéházban írják is. Azért írják-e kávéházakban, mert ott olvassák? vagy azért olvassák a kávéházakban, mert ott írják? Soha se tudtam vele tisztába jönni."[18] Ezek a kérdések persze költőiek voltak. Bizonyos értelemben Kissnek tökéletesen tisztában kellett lennie az oly rejtélyesnek beállított találós kérdés megfejtésével. *A Hét* egyedisége ugyanis nem az olvasók és a szerzők közötti látszólagos visszacsatolásban rejlett, hanem a kávéház korábbra datálható jelenségében, amely észrevétlenül is jelentős mértékben átformálta mind az írók, mind az olvasók kulturális és személyes látókörét. A kávéház megszüntette a magánélet és a nyilvánosság kettősségét, és új közösségi színteret teremtett a modern élet ezerarcú, destabilizáló energiáinak érzékeny befogadására. A kávéház nem pusztán fizikai értelemben vett helyszínt jelentett, ahol az emberek egy kis beszélgetésre, udvarias társalgásra összefuthattak. A modern életérzés jelképévé vált, amely már nem holmi alapigazságoknak és normatív értékeknek engedelmeskedett. A kávéház a futó benyomások és szubjektív tudatállapotok birodalma volt.

Nem a tudomány vagy a politika, hanem az esztétika határozta meg azt az új modern érzékenységet, amely *A Hét* lapjain öltött testet. A korabeli beszámolók egybehangzó megítélése szerint Kiss egy vérbeli esztéta fanatikus alaposságáról tett tanúbizonyságot, ha az irodalmi stílus kérdéséről volt szó. „A *Hét*-be mindenki akármit írhatott – emlékszik vissza Kóbor Tamás, a lap segédszerkesztője. A mondanivalóval nem volt korlátja és megszabott iránya. De senki sem írhatott művészietlenül."[19] A lap mindenre kiterjedő esztétikai szemlélete első látásra rokon a századvég bécsi avantgárdjával, ahogy azt Carl Schorske jellemezte.[20] Alaposabban szemügyre véve a dolgot azonban kiderül, hogy a két modernista áramlat között nem lehet egyértelmű párhuzamot vonni, bár hasonlóságok azért akadtak. *A Hét* képviselte modernitás általában egyfajta személyes élményt részesített előnyben a művészi tevékenység bármely adott formájával szemben. Jellemző terméke nem annyira az esztétikus irodalmi szöveg, mint inkább az esztétizált személyiség volt. Schorske ismerős metaforáját kiterjesztve úgy is mondhatnánk, hogy a budapesti modernista tollforgató több hasonlóságot mutatott az utcai színésszel, mint az esztétika kies kertjébe visszavonuló remetével.[21]

A személyes identitás esztétikai és performatív mozzanataiban való megragadását sajátosan fejezték ki *A Hét* körül csoportosuló, tehetséges fiatal művészek és újságírók. Megrögzött szokásuk szerint irodalmi maszkok mögé bújva sokrétű, gyakran ellentmondásos társadalmi perszónák hangján szólaltak meg, és eltérő kulturális ideológiák mögé álltak be. Kiss maga is közismerten kedvelte az esztétikai szerepjátékot, előszeretettel burkolózott különböző irodalmi álruhákba.

Jó példa erre *Budapesti rejtelmek* című népszerű ponyvaregénye, melyet a célnak megfelelően romantikus hangzású Szentesi Rudolf álnéven jelentetett meg 1872-ben. Kollégája, Kóbor Tamás is gyakran írt álnéven, hogy elhatárolja egymástól különböző szerzői énjeit mint naturalista regényíró, tárcaíró és a város néprajzkutatója. Végül még eredeti nevét, a Bermann Adolfot is megváltoztatta a ködösebb Kóbor Tamásra, amely konkrétan utalt a vándor, a flâneur és a nagyvárosi kóbor lovag részben egymást átfedő és elfedő mibenlétére. *A Hét* talán egyetlen munkatársa sem használta ki olyan ötletesen az irodalmi maskarák nyújtotta lehetőségeket, mint Veigelsberg Hugó, aki egyik művésznevén, Ignotusként vált véglegesen ismertté. Ignotusi inkarnációját megelőzően azonban számos álnéven írt: volt Globetrotter, Tännhauser, Homunculus, Dixi, Fakír és Piktor, sőt – és ez volt a legarcátlanabb álarca – Emma is, mely minőségében *A Hét*hez fűződő hosszú és termékeny kapcsolatának legnagyobb hatású műveit vetette papírra.

Emma asszony levelei

1893 és 1906 között Ignotus a lapban Emma néven publikált. A szellemes, markáns véleményeihez konokul ragaszkodó, lázadó zsidó háziasszony köntösében a szerkesztőnek írt levelei egy radikális feminista program nevében ítélték el a férfitársadalom uralmát. Emma asszony figuráját eredetileg az a szándék hívta életre, hogy a lapban helyet kaphasson a „női szempont". *A Hét* túlnyomóan női olvasóközönségét tekintve ez nyilván stratégiai döntés volt, amely tökéletes összhangban állt Kiss ravasz üzleti érzékével. Idővel azonban Emma levelei önálló életet kezdtek élni, s bennük egy olyan ideológiai cselekvésterv látszott körvonalazódni, amely összetettségében messze fölé nőtt a karakter eredetileg könnyed és vidám koncepciójának. Emma asszony olyan nagy népszerűségre tett szert, hogy 1901-ben *A Hét* egy szakácskönyvet jelentetett meg a fiktív levélíró szerkesztésében, amely a városi és vidéki nőolvasók által benyújtott, tényleges recepteken alapult.[22]

Ignotus-Emma levelei ragyogóan példázzák azt a jelenséget, amit a feminista irodalomkritikus, Elaine Showalter „kritikus keresztöltözésnek" *(„critical cross-dressing")* nevez.[23] A fogalom arra utal, amikor férfiak női identitást öltenek, hogy dramatizálva és felnagyítva mutassák be, hogyan élik meg a nők a társadalmi kirekesztettségüket. Így volt ez a századvégi Budapesten is, ahol nem ment ritkaság számba, hogy egy férfi előadó női ruhába öltözve jelenjen meg a mulatók, orfeumok és kabarék színpadán. Ennek persze az volt a célja, hogy új, szatirikus megvilágításba helyezze az elterjedt sztereotípiát, amely feminizálta a zsidó férfit, sőt kimondottan nőies vonásokat tulajdonított testfelépítésüknek.[24] Ignotus minden

Kávéházi élet Budapesten. *Borsszem Jankó*, 1890. július 20.

bizonnyal ismerte ezeket a sztereotípiákat, de azokat a rafináltabb filozófiai téziseket is, melyek kulturális párhuzamot véltek felfedezni a zsidó jellem és a nőiesség között.[25] Ezen felül behatóan ismerte kora pszichoanalitikai elméleteit a nemi különbségekről, a biszexualitásról és a transzferenciáról. Ignotus Ferenczi Sándor közeli barátja, illetve Freud magyar fordítója és eszméinek népszerűsítője volt, így nem csoda, hogy odaadóan támogatta az avantgárd tudományos áramlatokat. Ennek fényében kimondottan érdekes viszont, hogy a pszichoanalízis tanai iránti intellektuális elkötelezettsége szemmel láthatóan semmiféle szerepet nem játszott Emma karakterének megformálásában.

Emmát nemcsak hidegen hagyják a nemi értelemben vett másságról alkotott elméletek, de a főszerkesztőnek címzett szarkasztikus leveleiben tevőlegesen is visszautasítja őket. Mint írja, csak kétkedéssel tudja fogadni azoknak a fiatal íróknak a munkáit, akik „erőnek erejével le akarnak szállani a női lélek mélységeibe, mert azt hiszik, hogy ott egészen másképp bútorozott szobát találnak, mint a magukéban". Úgy véli, hogy „ami a női lélek mélységeit illeti, [ez] borzasztó szamárság", amit az a fajta férfi talált ki, aki nem hajlandó teljesen emberszámba venni a nőket, vagyis nem ismeri el, hogy a „női lélek nem volna rejtélyes, ha ugyanavval a mértékkel mérné, ugyanavval a szemmel nézné, s ugyanazokkal az indulatokkal, érzésekkel, képességekkel s – last not least – hajlandóságokkal gondolná fölruházottnak, mint a saját teljes című lelkét".[26] Emma perspektíváját alapvetően nem lélektani, hanem politikai jellegű aggodalmak motiválják és a nemi szerepekről vallott nézetei inkább a külső társadalmi valósághoz, semmint a belső érzelmi világhoz kötődnek ezer szállal.

A férfiuralom elleni specifikus és a társadalmi konvenciók elleni általánosabb lázadásában Emma figurája felületesen valóban emlékeztetett a zsidó nőnek a kor tömegkultúrájában bevett sztereotípiájára. A házi teendőknek hátat fordító, a magánéletben ráosztott szerepet elfogadni nem tudó vagy nem akaró zsidó háziasszony karaktere rendszeresen felbukkant orfeumi előadásokban, a mulatók műsorán, népszerű színdarabokban és karikatúrákban.[27] Ezek az alapvetően nőgyűlölő ábrázolások kódolt konzervatív üzenetet közvetítettek arról, hogy hogyan kellene a nemek közötti viszonyoknak és a családi életnek működnie. A műfaj jellegzetes példája egy egész oldalas karikatúra, amely a *Borsszem Jankó*ban jelent meg. A rajz egy kávéházban – elvben a férfiak számára fenntartott nyilvános helyen – ücsörgő, kártyajátékban és pletykázásban elmerülő nők csoportját ábrázolja, akik nyilvánvalóan gyermekeik nevelését és házi teendőiket hanyagolták el azért, hogy itt lebzselhessenek. Hasonló jelenet játszódik le a budapesti kabaré történetének egyik legsikeresebb slágerdarabjában. A tízperces skicc – szerzője, Nagy Endre leírása szerint –„a kávéházban traccsoló, pipeskedő, intri-

káló, hisztérizáló, férjet gyötrő, udvarlót bolondító" terézvárosi asszony, vagyis a zsidó feleség őstípusát mutatja be.[28]

Első ránézésre akármennyire is az ilyesféle népszerű jelenetek szereplőire hasonlított, Emma figurája mégis teljesen más kulturális kódokat mozgósított. Emma nem az otthon melegének fittyet hányó nő parodisztikus képe volt, hanem meglehetősen vitriolos bírálója azoknak a megkövesedett polgári nézeteknek, melyek fakanállal a kezében, a konyhában szerették volna a nő örökös helyét kijelölni. Minthogy figuráját egy férfi hívta életre, Emma nemi identitása értelemszerűen ingatag volt, karakterét egyszerre jellemezték férfias és nőies vonások. Bár ez a hímnősség sosem képezte dicsekvés tárgyát, a nyilvánosság előtt mégis szerves részévé vált karakterének. Számos rejtett motívum emlékezteti az olvasót Emma homályos nemi identitására, egyszerre körvonalazva és destabilizálva a karaktert. Ignotus már 1894-ben elhatározta, hogy „felfedi" Emma kilétét, mégpedig úgy, hogy pletykát kezd terjeszteni arról, hogy a levélíró „valójában" férfi és zsidó. *A Hét* lapjain Emma válaszul kijelentette, hogy megbántva érzi magát, de az állítás igazságát nem tagadta. Az már eleve nem túl jó, ha zsidónak tartanak – vágott vissza teremtőjének –, de az különösen fájt neki, hogy valaki meg meri kérdőjelezni nőiségét, sőt azt is, hogy férfi volna a levelek írója. Ugyanakkor az is előfordul, hogy Emmában magában merülnek fel kétségek nőiességével kapcsolatban. „Elolvastam újra, amit írtam – mondja el bizalmasan egyik levelében –, s egészen elrémülök, mennyire nélkülözi a nőies bájt, mint ahogy a Nemzeti Színházban mondanák." Olykor még Emma legodaadóbb hívei is úgy jelennek meg, mint akik nem teljesen biztosak hősük kilétét illetően. Emma egyszer ironikusan felpanaszolja, hogy fiatal lányok írnak neki, akiket elbűvölt nőisége, mégis arra gyanakodnak, hogy „talán nem is vagyok asszony, hanem asszony néven író férfi, mert oly rémséges sokat tudok".[29]

Emma hímnőssége nem pusztán komikus eszköz, amely arra szolgál, hogy megkülönböztesse a házi áldásoknak hátat fordító zsidó nő népszerű figurájától. Egy utópisztikus én jelképe, amely létében haladja meg a nemiség korlátait és részigazságait. Egyszerre férfi és női mivoltában Emma megfelelő kulturális hitelességgel rendelkezik ahhoz, hogy véleményt nyilvánítson a „nőkérdésen" és a feminizmus ügyén túlmutató általános kérdésekben. Emma az egyetemes kizsákmányolás áldozatának tekinti a nőt, aki így szimbolikusan képvisel minden más elnyomott csoportot, ideértve a munkásosztályt is. Kijelenti, hogy „akik annyit foglalkoznak szociális kérdésekkel, ne feledjék el, hogy ezek elsősorban a nők kérdései; hogy nemcsak a munkálkodó férfi él rabságban, hanem az emberiség egyik és a statisztika szerint nagyobb fele is; az úriasszony a maga páváskodásában csakúgy, mint a piacra lökött szegény munkásasszony".[30]

Emma csak elvétve utal konkrétan az olvasót bizonnyal leginkább foglalkoztató témára, jelesül a zsidókérdésre. Ezzel együtt tévedés lenne azt feltételezni, hogy a zsidó élet dilemmáit figyelmen kívül hagyja a társadalmi egyenlőségről és igazságosságról szóló fejtegetéseiben. A zsidókérdés szemmel láthatóan nagyon is foglalkoztatja a levélírót, bár inkább csak búvópatakként vonul végig a modern társadalomban uralkodó kizsákmányolásról szóló diskurzus felszíne alatt. Emma leveleiben egyenes és áttételes utalásokon keresztül is egyértelműen párhuzamot von a zsidók megbélyegzése, valamint a nők és a munkásosztály elnyomása között. Voltaképpen leveleiben központi szerepet kap a zsidóság sorsának kérdése, de úgy, hogy egy pillanatra sem telepszik rá az okfejtésre. A zsidóság marginalizációja itt éppen azáltal kerül kiváltságos, szimbolikus helyzetbe, hogy összekapcsolódik az emberi szabadság és emancipáció egyetemes narratívájával. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy Emma figyelemre méltó leveleiben a „kritikus keresztöltözés" aktusát hajtotta végre kétszeresen is, hiszen nemcsak egy női álruhába bújt férfi szólalt meg rajta keresztül, de a feminizmus és a szocializmus köntösében a zsidó egyenlőség ügyét is képviselte.

A zsidó polgárság identitásválsága

Emma ezt a kettős feladatot a középosztálybeli, budapesti zsidó háziasszony álarca mögé bújva látta el, mímelve a típus szokásait és hangot adva az őt foglalkoztató gondolatoknak. Mindenben reprezentatív tagja volt osztályának: unalmas férj, két iskolás gyerek, nagy háztartás a város egyik jómódú negyedében. A benyomást tovább erősítette, hogy Emma társasági és magánéletének drámája nem éppen a Wohl nővérek ikonikus otthonteremtő kalauza által kijelölt díszletek között zajlott, melyek *A Hét* minden olvasója számára bizonyára ismerősen festettek. A nagybecsű nővérek egy epizódszerepben fel is bukkannak Emma egyik levelében mint „ama bizonyos nagyvilági hölgy" (ez volt a Wohl nővérek „művészneve"), aki Emma csípős megjegyzése szerint „bizonyára megmosolyogja ezt az én büdzsémet". Emma leveleiből egy olyan középosztálybeli életforma tárul elénk, amely szerényebb, sőt prózaibb a Wohl nővérek útmutatójában vélelmezett polgári módinál. „Ismeri a marhahúst, a mészárost, a kárpitost, a tojásoskofát és a zöldségesasszonyt? – teszi fel a kérdést Emma. – Ismeri ön a szobapucolót, a szakácsnét, a szobalányt, a franciakisasszonyt, a zongoramestert, a házmestert, a viceházmestert?" Emma számára a házi teendők aligha jelentik azt a tevékenységet, melyben egy nő kiélheti magát. Éppen ellenkezőleg: ezek a feladatok akadályt gördítenek az önmegvalósítás és intellektuális kreativitás útjába. Emma azon sopánkodik, hogy a burzsoá feleség élete „nevetségesen kicsinyes kötelességek

kényszerű láncolata, a világ egy mindig egyforma színpad százszor megunt s erősen megkopott dekorációkkal, s a férfi egy szomorú állat. [...] S ez nagyon unalmas dolog, s én agyonunom magam."[31]

A háztartási munkák monotóniájáért Emmát valamelyest kárpótolja a divat világa, melyben sok örömöt lel, de elméletileg is felkelti érdeklődését. Jellemző azonban, hogy a női toalett és ruházkodás legapróbb részleteiben való jártassága nem megerősíti, hanem éppen hogy aláássa a társadalmi hierarchia divat általi legitimációját. Emma beismeri, hogy „Minket, szegény polgárassonyokat, a toalett eldönthetetlen különbsége választ el a mágnásasszonyoktól, akik az ő infámisan drága egyszerűségük Mont Blanc-járól olyan gúnyos hidegséggel néznek le a mi svábhegyi hivalkodásunkra". Ugyanakkor hozzáteszi, hogy a polgári és úrinők közötti, látszólag átléphetetlen határvonalat eltörli a smink és a drága kelmék alól is előbukkanó alapvető hasonlóságuk. „[K]árörömmel gondolom magamban – vigasztalja magát Emma –, hogy őket éppúgy nyomja míderük, mint engemet, hogy [...] az uruk éppúgy megcsalhatja őket és ők az urukat, mint én meg az én morcos öregem, és hogy éppúgy eszi őket a méreg, ha a lovagjuk rajtam felejti szemét, mint akármelyik krumplihámozó burzsoázt."[32]

Emma a házasság intézményéről szintén felforgató nézeteket vall, mint ahogy a háztartásbeli kötelességek és a női divat diktátumai ellen is lázad. Lehet, hogy a házasság ugyanúgy gazdasági szükségszerűség volt Emma számára, mint a Wohl nővérek szemében, azonban éppen az elkerülhetetlen gazdasági megfontolások miatt ő jogsértő kényszernek tekinti. A férfi és nő közötti, eredendően egyenlőtlen viszonyon alapuló házasság nem képes megadni azt az érzelmi elégedettséget és intellektuális kiteljesedést, melyet Emma feltétel nélkül elvárna az élettől. A modern házasság posványát saját történetén keresztül szemlélteti, melynek során férje „szerelmes oroszlánból olyan hamar vált igavonó ökörré". Házassága olyan viszonyba torkollott, melyben minden apró részlet kiábrándítóan ismerős, de kiveszett belőle a bensőségesség és az újdonság élményének utolsó szikrája is. „Olyan jól ismerjük egymást – sóhajtozik Emma –, olyan jól – ah, túlságosan jól arra, hogy csak egy szikrát is érdeklődnénk egymás iránt. Én tudom, hogy ő nem gondol másra, mint arra, hogy minél jobbat egyen, s mentül többet aludjon – s ő tudja, melyik fogam hamis, hány hajszálam ősz, mikor van migrénem, és hogy sok, nagyon sok pénzbe kerülök." [33]

A házasélet kudarcát – amennyiben nem tudja valóra váltani a boldogság ígéretét – találóan jelzi, hogy a férfi és a nő mennyire másképp gondolkodik éppen a polgári házasság mint intézmény jelentőségéről. A férj és feleség közötti nézeteltéréseket a középosztálybeli háztartás vezetésével kapcsolatban Emma egy nyilván bohózatnak szánt párbeszédben fogalmazza meg: „Hiszen ez az én komikus

tragédiám: senki nálamnál jobban nem utálja, és keservesebb kényszerűségnek nem érzi azt a végtelenül alacsonyrendű, lélektelen, kicsinyes, ostoba és fáradságos munkát, amivel a háztartás jár. S nem elég, hogy nekem, aki elvégre ember, sőt gondolkozó és magasabbra vágyó emberi lény vagyok, egész életemet ebben a kelletlen robotban kell letöltenem: még minden egyes mozzanatáért külön is kell harcolnom az urammal." Férje azzal vág vissza – és ezt nemcsak nejének, hanem a polgári feleségek egész törzsének címezi –, hogy „Nem háztartásuk van, hanem udvartartásuk; maguk is, kevés számú szabad óráikban, nem polgárnők, hanem hercegasszonyok – igaz, azon az áron, hogy mikor nem hercegnők, akkor nem anyák, feleségek és asszonyok, hanem szomorú, agyoncsigázott és konyhaszagú szolgálók". [34]

Emma persze nagyon is jól bele tudta élni magát nemcsak a feleség, de a férj helyzetébe is, ha arról volt szó, hogy a humor erejénél fogva rántsa le a leplet a polgári házasság táplálta illúziókról. A polgári élet hiúságait megmutató szellemes szerepjátékokkal Emma nemcsak remekül szórakoztatta férfi és női közönségét, de rejtett vágyaiknak is hangot adott. Saját maga és olvasói között egyfajta cinkosságot hozott létre, részben azzal, hogy elhatárolódott a férfitársadalom balgaságait megtestesítő férfi kollégáitól. „Hiába áskálódnak ellenem – támadja vissza ellenlábasait jellegzetes műharaggal –, engem szeret a közönség, magukat nem, mert én magukkal gorombáskodom, és nem a közönséggel."[35] Emma nem azért talált értő fülekre a zsidó olvasók körében, mert tárgyilagos vagy legalábbis többségi kritikáját adta a polgári kultúrának, hanem azért, mert alapvető kettősségeit és feloldhatatlan ellentmondásait általános érvénnyel tudta megfogalmazni.

Emma akkor jár leginkább sikerrel, amikor egyszerre mutatja be és hiteleníti a budapesti polgári lét szertartásait, ügyesen lavírozva a társasági bennfentes és a kívülálló kritikus, a konformista és a szélsőséges individualista, a modern kultúra passzív fogyasztója és aktív megteremtője szerepe között. Aligha meglepő, hogy az ilyen ellentétes indíttatások közötti kényes egyensúlyt nem lehetett hosszú távon fenntartani. A női és férfi attribútumokból művészein összeeszkábált androgün álarc egy idő után repedezni kezdett: Emma csacsogó, szabad képzettársításokból építkező leveleit felváltotta a kurrens társadalmi kérdéseket a hagyományos polémia és a formális okfejtés eszközeivel taglaló írásmód.

Emma nyilvános személyiségének válságát érzékletesen szemlélteti egy 1900-as keltezésű levél, melyben meghökkentő módon a budapesti háziasszony egy új, vállaltan radikális alteregóját kísérli meg létrehozni Rosa Luxemburg mintájára. Persze Rosa Luxemburg személye sikerrel testesíthette meg Emma egymással egyre inkább hadilábon álló három énjeit, hiszen egyszerre volt zsidó, nő és szocialista. Emma szemében azonban Luxemburgot nem közismert szocialista akti-

vizmusa okán lehetett példaképként állítani, hanem azért, mert elképesztő módon tudta férfi kollégáit felbosszantani, márpedig éppen erre a tehetségre volt szükség ahhoz a feladathoz, melynek végrehajtásában Emma számíthatott Luxemburg szimbolikus pártfogására. A terv központjában egy szatirikus vitairat állt a liberális zsidóbarátként ismert bécsi orvos, Dr. Nothnagel tollából,[36] aki a nők egyetemi felvétele ellen kelt ki, mondván, hogy a női lélek csak veszthet költőiségéből és idealizmusból, ha a társadalom szembesülni engedi a felsőoktatás tudományos szigorával, alaposságával. A „Rosa és önmaga" nevében felszólaló Emma lerántja a leplet Nothnagel képmutató ideológiájáról, rámutatva, hogy a doktornak a női képességekről alkotott leereszkedő véleménye csírájában magában hordozza az előítélet és a sztereotipizálás minden egyéb megjelenési formáját. Emlékezteti a magát haladó szelleműnek tartó professzort arra, mennyire ismerősen hangzanak a nők tudományos és művészi alkalmatlanságáról vallott nézetei: „mi, Róza meg én, nagyon jól emlékszünk rá, hogy ezeket a vicceket máshol is hallottuk – csakhogy akkor nem az asszonyokról mondták, hanem a zsidókról. Igen, Herr Professor, a maga kedvenceitől is ezen a címen akarták megtagadni az emberi jogokat, hogy: hiszen úgysem értenek semmit; csak viccelni, majmolni és popularizálni tudnak, de teremteni nem tudnak. [...] A nő legyen csak anya meg feleség – Herr Professor, ez ugyanúgy hangzik, mintha azt mondanák: a zsidó csak úgy szép, csak úgy költői, csak úgy ideális és úgy természetes, ha handlé meg uzsorás. Ez az ő legszentebb rendeltetése!"[37]

A Dr. Nothnagel ellen síkra szálló szenvedélyes vádirat nem sok rokonságot mutat a korai Emma-levelek ironikusan is intim hangvételével. A változás *A Hét* olvasói és szerkesztői figyelmét sem kerülte el. Emma hamarosan védekezésre kényszerült: ha jellegzetesen bombasztikus stílusában is, de meg kellett magyaráznia, miért vett új, kendőzetlenül polemikus irányt leveleiben. „Sokkal jobban megbántott, hogysem valaha jóvátehetné – írja válaszul, feltehetőleg Kiss főszerkesztő úr dorgálására. – Én a lelkem teszem belé, oly gyönyörű cikkeket írok, maga meg egyszerre csak rám izen, hogy maguknak nem értekezés köll, hanem csevegés. Hála istennek, nem vagok én tehetséges fiatal elbeszélő, hogy megrendelésre csevegjek. [...] Én arról beszélek, amiről akarok, azt mondom, amit gondolok; aki engem szeret, bizony meghallgatja. Aki pedig nem szeret, azt úgysem veszem emberszámba. Tudja? Na!"[38]

A nyilvánosság felé vakmerő arcát mutató Emma azonban belül már egyre nehezebben tudta fenntartani a dinamikus egyensúlyt személyisége különböző oldalai között, márpedig éppen ez a sokrétű karakter tette őt a századvégi Budapest egyik kulturális ikonjává. Nem sokkal később, 1904-ben, nyilvánosan bejelenti „hogy abba fogom hagyni ezt a mesterséget, amibe úgyis csak véletlenül kevere-

redtem bele". Döntését felszínesen azzal indokolja, hogy olvasói megelégelték levelei egyre erőszakosabban csípős stílusát. Egyik női olvasója azt tanácsolja neki, hogy „az olyan komolyabb (vulgo unalmas) fejtegetéseket [...] ne Emma-levél formájában írjam, hanem férfiúi nyílt sisakrostélyom mögül". Ez a bírálat éles szemmel vette észre, milyen óriási erőfeszítések árán tudja csak Emma összetartani az irónia jegyében fogant androgün személyiségét egy hihető esztétikai szintézisben. Emma „keresztöltöző" szerepétől ezzel az önkritikus beismeréssel válik meg végleg: „nekem túlságos sok, amennyit férfiak írnak az asszonykérdésről, és túlságos kevés, amit magunk asszonyok írunk".[39]

Ignotus 1906-ban írta utolsó Emma-levelét. Végül teljesen odaillő komikus hangulatban vágta el fonalat, tizenhárom évi munka után örökös nyugalomba küldve női alteregóját. A szóban forgó utolsó levelében Emma háztartása végleg válságba jutott, a férj és feleség csinos kis mikrovilága kezd darabjaira hullani. A krízis közvetlen kiváltó oka a személyzet távozása, akik addig Emma polgári életét makulátlan rendben tartották. A tennivalókkal magára maradt Emma „a legőrültebb rendetlenség közepett" találja magát, és ezt erkölcsi és testi egyensúlya egyaránt megsínyli.[40] Egész világa egy csapásra a feje tetejére áll, a visszájára fordítva a házasság általa hevesen ellenzett hagyományos szereposztását is. Emma a korabeli nőgyűlölő karikatúrák üzenetét tudatosan visszhangozva tárja az olvasó elé a zárójelenetet, melyben a férj ügyetlen mozdulatokkal leszedi az asztalt, majd csörömpölve mosogatni kezd, miközben ő az ebédlő sarkában egy kis dohányzóasztalnál veti papírra az olvasóktól búcsúzó levelét.

A bohózatba illő jelenthez vezető okokat Emma nem tárja fel teljes egészében, az eseményeket a tőle megszokott impresszionisztikus stílusban meséli el. Csapongva számol be arról, hogy hiába próbál új szakácsot és cselédet keríteni, majd a megélhetési költségek és a háztartási alkalmazottak bérének emelkedéséről panaszkodik, végül egy társadalmi forradalom képét vázolja fel, amely eltörölné a kiváltságos polgári életvitelt, melynek gyümölcseit ő és férje eddig élvezték. Újra magára öltve a társadalomkritikus szerepét Emma úgy látja, hogy kora kilátástalan küzdelmet folytat „az idők árja ellen, mely egészen bizonyosan elsodor majd bennünket, hogy az úriság virágos szigetéről kivessen valamennyiünket a proletárság homokos partjára". A pusztulásra ítélt kultúra romjain megpróbál elképzelni egy szocialista jövőt, melynek eljövetelét saját háztartásának összeomlása is sürgeti: „Az én szakácsnéim már szocialisták – de mi ez ahhoz képest, hogy micsoda szocialista leszek én egypár év múlva, mikor már egyáltalán nem kapok majd szakácsnét, és magamnak kell főznöm!"[41]

Erős a kísértés, hogy Ignotus utolsó Emma-levelében a közelgő politikai katasztrófák és forradalmak tragikus jövendölését lássuk. A hamarosan bekövetkező első

világháború és a dualizmus összeomlása valóban gyökeresen felforgatta a budapesti zsidó polgárság világát, melyet Emma levélírói maszkabáljában oly érzékletesen felidézett. Persze Ignotus nem láthatta előre ezeket a fejleményeket 1906-ban, és ha látta volna is, jövendölése aligha talált volna visszhangra *A Hét* olvasótáborában. Az Emma-levelekben tehát nem jövőbeli események előrejelzését kell látnunk, hanem egy jellegzetesen modern perspektívájú ember elmélkedéseit az akkori zsidó polgári életet jellemző állapotokról.

Bizonyos értelemben Ignotus Emma-leveleit kulturális válaszadásnak tekinthetjük a Beksics Gusztáv-féle liberális kritikára, amely Budapest zsidóságát okolta az életképes zsidó középosztály létrehozására tett kísérletek kudarcáért. A radikális feminista és hajthatatlan társadalmi aktivista Emma nemigen emlékeztetett a háztartásbeli, otthon ülő nő eszményi típusára, melyet Beksics reménykedve vetített előre 1885-ös beszédében. Tulajdonképpen nem is nő volt, mint inkább androgün, akinek hangján a sajátos helyzetű magyar zsidó polgárság megszólalhatott. Ignotus kitartó szerepjátéka éppen azt az üzenetet hordozta, hogy ezt a polgárságot csak a transzvesztitizmus metaforájában lehet megmutatni. Egyben jelezte, hogy eleve milyen sajátos feltételek mellett jöhetne létre egy ilyen magyar zsidó polgárság. A magyar liberális politikai kultúra furcsasága volt, hogy a nemzetállamban a kollektív zsidó identitásnak a legvisszafogottabb kifejezését sem engedte meg. Voltaképpen a zsidó szolidaritás miatti szorongás visszatérő motívuma volt a magyar politikai életnek, és ezeket a félelmeket semmilyen empirikus bizonyíték nem volt képes eloszlatni. Ily módon egy jellegzetesen zsidó polgárság kialakulása Magyarországon nemcsak idő előtti lett volna, de gyakorlatilag elképzelhetetlennek tűnt. A kollektív társadalmi vagy ideológiai önmeghatározás lehetőségétől megfosztott zsidó polgárság kénytelen volt alsóbb státuszú alanyok – nők, kétkezi munkások és más hátrányos helyzetű csoportok – hangján megszólalni. Ezek az alteregók szimbolikus eltolással fejezték ki a társadalom peremére szorult zsidóság létélményét, melynek nem lehetett nyíltan hangot adni.

A kulturális jelmezbál vagy „kritikus keresztöltözés" e bonyolult formája azonban mélységesen kétértelmű jelentést hordozott, mint az Ignotus Emma-leveleiből is kiérezhető. A zsidóság és a kizsákmányolt csoportok – a nők és a munkásosztály – közötti burkolt párhuzam a nyilvánosság előtti szurrogát identitás lehetőségét kínálta egy olyan zsidó polgárság számára, melyet a magyar politikai kultúra egyébiránt láthatatlanságba kényszerített. Más szóval a zsidóság identitásválsága részlegesen feloldódott az egyetemes emberi emancipáció ügyében. Ez a megoldás azonban rendre éppen azt az identitást lehetetlenítette el, melynek elvben szószólója volt. A nők és munkások erkölcsi és történelmi követeléseinek elismerése ugyanis óhatatlanul egyet jelentett a burzsoázia társadalmi legi-

timációjának és történelmi életrevalóságának tagadásával. Emma levelei tehát ezen egymással kibékíthetetlen lehetőségek összeegyeztetésére tett nyakatekert, végeredményben kudarcra ítéltetett kísérletnek tekinthetők. Ugyanakkor – vagy jobban mondva éppen ezért – ritka meggyőző erővel világítanak rá a századforduló magyar zsidóságának kulturális dilemmájára. Ez az erejük pedig abban rejlik, hogy egyszerre tükrözik és bírálják a magyar zsidó polgári lét mint kulturális identitás mély sebezhetőségét és alapvető bizonytalanságait.

ZÁRSZÓ

A zsidó Budapest alkonya az első világháború után

Az első világháború egy csapásra vetett véget a zsidó Budapest történelmi kultúrájának. Az Osztrák–Magyar Monarchia összeomlásával 1918 októberében végérvényesen összedőlt az a társadalmi szerkezet és politikai intézményrendszer, melynek ez a kulturális világ több mint fél évszázados virágzását köszönhette. A nagy kiterjedésű, számos nemzetiség lakta közép-európai birodalom helyett a magyar zsidók egy etnikailag homogén, területileg megcsonkított államban találták magukat, melyben vallási és kulturális kisebbségi jogaik egyre erősebb támadásoknak voltak kitéve.

Az 1920-ban újjáalakult Magyar Királyság területének 72, lakosságának 64 százaléka – köztük több millió magyar – a szomszédos államokhoz került. 1918–1919 végzetes történelmi traumája bősz nacionalista reakciót váltott ki Magyarországon, melynek hatását a zsidó állampolgárok saját bőrükön tapasztalták meg. A megsértett nemzeti önérzet a katasztrofális veszteségekért bűnbaknak kikiáltott zsidóságon vezette le tehetetlen dühét.[1] Az államügyekben gyakorolt zsidó befolyás csökkentése hivatalosan is része lett az 1919-ben hatalomra került, Horthy ellentengernagy vezette kormány konzervatív nacionalista politikájának. A zsidó jogok hivatalos visszaszorítását célzó törekvések egyik legelső jeleként 1920-ban elfogadták a hírhedt numerus clausus törvényt, amely a hallgatói összlétszám 5,9 százalékában – vagyis a zsidóságnak a teljes népességben képviselt arányában – húzta meg az egyetemre felvehető zsidók számának felső határát.[2] A jogalkotó nem titkolt célja az volt, hogy orvosolja a zsidó származású hallgatók túlsúlyát a felsőoktatásban, ami már a háború előtt is vita tárgya volt. Az új törvény ugyanakkor komoly jogi és szimbolikus jelentőséggel bírt, amely messze túlmutatott bármiféle pragmatikus megfontoláson. Ezek a burkolt célkitűzések valójában már a parlamenti szavazást megelőzően is megfogalmazást nyertek, amikor a vallás- és

oktatásügyi miniszter az első szemeszter kezdetén rendeletben jelentette ki, hogy „Az 1920-21-es tanév felvételi eljárása szempontjából az izraeliták »külön« nemzetiségnek minősülnek."[3] Az 1867-es emancipáció óta először fordult elő, hogy Magyarország idegen népcsoportnak nyilvánította a zsidóságot, amely így megfoszthatóvá vált az állam kebelében élvezett jogai egy részéről.

A zsidóság nem reagált azonnal és egységesen állampolgári jogállásának fokozatos megnyirbálására, amely az új Magyarországon kezdetét vette. A régi politikai identitások és kulturális beidegződések makacsnak, nem egy esetben egyenesen kiirthatatlannak bizonyultak. A magyar zsidók hozzá voltak szokva, hogy a nemzet szerves részének tekintsék magukat, és nem tudták egykönnyen feladni nemzeti identitásukat, hazafiságukat. Az átalakulás fájdalmas folyamatát tudatosan dokumentálja Ferenczi Sándor pszichiáter levelezése Sigmund Freuddal, akivel szinte napi kapcsolatban állt ebben a válságos időszakban. Ferenczi részletekbe menően tájékoztatta Freudot a budapesti politika fejleményeiről, beszámolóit rendszeresen megtűzdelve saját lelkiállapotának, érzelmi reakcióinak elemzésével. Kettejük levelezése rendkívül értékes bepillantást nyújt a politikai és lelki világok közötti erős kölcsönhatások mechanizmusába 1918–1919 politikai megpróbáltatásai alatt.

1918 október elején, nem sokkal az Osztrák–Magyar Monarchia politikai eltörlését megelőzően, Ferenczi még a magyar nemzet oszlopos tagjának vallotta magát, melynek sorsa elválaszthatatlanul egybefonódott saját személyes érzelmi életével. „A mi régi világunknak, legelsősorban a Globus Hungaricusnak a felbomlása nagyon érzékenyen érinti nárcizmusunkat" – írta Freudnak 1918. október 4-én. Ferenczi azért mégsem volt teljesen kiszolgáltatva a körülötte kibontakozó új politikai világ kénye-kedvének. Ugyanebben a levelében elismeri, hogy szakmai és magánéletén nem esett csorba, tehát bizonyos mértékben a politikai válság közepette is tovább élvezhette a folytonosság és a normális körülmények nyújtotta előnyöket: „Jó, hogy az embernek a magyar énje mellett van még egy zsidó meg egy pszichoanalitikus énje is, amelyet ezek az események nem befolyásolnak."[4] Néhány hét múlva azonban Ferenczi visszatért egyre inkább szorongattatott magyar identitásához, miután a román, szlovák és horvát küldöttek megszavazták a történelmi Magyarországtól való elszakadásukat. Így ír Freudnak 1918. október 22-én: „Ezekben a napokban búcsúzom szomorúsággal a korábbi Magyarországtól. Az érzés, amely eláraszt engem, a gyászhoz hasonlatos. Azt jelenti mégiscsak, hogy az ország egy részétől, amellyel azonosultam, el kell szakadnom."[5]

A magyar politikai világ szétesése láttán Ferenczi lehet, hogy kétségbe esett, ám a változás végzetes erejű szele még nem sodorta teljesen magával. Egyelőre még lehetségesnek látta, hogy fenntartsa a háború előtti időkben kialakított ana-

litikus távolságot nemzeti, vallási és szakmai kötődései között. Alig egy év leforgása alatt azonban elképzelhetetlenné vált az efféle elkülönült ének ápolása, és zsidósága minden más identitását felülírta. A bolsevik Tanácsköztársaság bukása és az azt követő ellenforradalmi zavargások kitörése után, 1919. augusztus 28-án kelt levelében Ferenczi egy olyan politikai tájképet fest le Freudnak, ahol nemigen maradt helye a félreérthető vagy összetett személyiségnek. Ferenczi kénytelen volt szembenézni az új társadalmi renddel, melyben az antiszemitizmus állandósult, sőt hivatalos politikai szinten szentesített társadalmi valósággá vált:

> Ha nem tévedek, most a brutális zsidóüldözés vár ránk, magyar zsidókra. Az illúzióból, melyben felnőttünk, hogy mi „zsidó hitvallású magyarok" vagyunk, azt hiszem, a legrövidebb időn belül kiábrándítanak bennünket. A magyar antiszemitizmust – a nép jellemének megfelelően – brutálisabbnak képzelem el, mint a kicsinyes gyűlölködő osztrákot.
> Hogy miként lehet majd itt élni és dolgozni, meg kell, hogy mutatkozzék hamarosan. a Ψα. számára természetesen az volna a legjobb, ha teljes visszavonultságban és észrevétlenül folytatná munkáját. Szeméyesen ezt a traumát fel kell használnom arra, hogy levessek bizonyos, a gyermekszobából származó előítéleteket, s elfogadjam a keserű valóságot, hogy zsidóként valóban hazátlan vagyok. Az így felszabaduló libidót az összeomlásból megmentett kevés barát, a jóban-rosszban elkísérő egyedüli hűséges lélek, és a tudomány között kell elosztani.[6]

Ferenczi tehát a belső emigráció útjára lépett, de az 1920-as és 1930-as évek zsidósága számára más választási lehetőségek is rendelkezésére álltak. A nemzedék legkreatívabb tagjai közül sokan – köztük nem zsidók is – elhagyták Magyarországot, hogy Bécsben, Prágában vagy Berlinben telepedjenek le, ahol a politikai légkör kevésbé volt fojtogató és a szakmai érvényesülésre is több esély mutatkozott. A kivándorlási célpontok közül Berlin tűnt messze a legvonzóbbnak, hiszen a magyar emigránsok folyékonyan beszéltek németül, sokan rokoni és szakmai kapcsolatokkal is rendelkeztek a német egyetemeken vagy az ottani avantgárd értelmiségi és művészi körökben. Németország azonban – mint később kiderült – nem a végállomást jelentette a csoport számára. Amikor Hitler 1933-ban hatalomra jutott, többségük továbbállt az Egyesült Államokba, ahol újrakezdték életüket és tehetségüket kibontakoztathatták.

Frank Tibor „kettős száműzetésnek" nevezi az értelmiség e hatalmas méreteket öltött migrációját a két háború között, amely a Budapest–Berlin–New York kulturálisan is igen heterogén háromszögben zajlott.[7] Árnyalt megközelítésű tanulmányában Frank hangsúlyozza, hogy a különböző egyének és csoportok mennyire

SZEGED

máshogy tapasztalták meg az emigráció élményét. Néhányan, különösen a tudósok ügyesen használták ki az új környezet nyújtotta lehetőségeket és látványos elismertséget értek el. Mások, kivált az írók, képzőművészek és zenészek, sokszor csak jóval szerényebb sikereket könyvelhettek el. Fontos kivételt jelentettek a budapesti filmesek és színészek, akik közül sokan fényes pályát futottak be Hollywoodban. Akadtak olyanok is, akiknek az életében az emigráció csupán futó epizódot jelentett, amely nem okozott komolyabb törést a magyar kultúrában való tevékeny részvételük folytonosságában. Ilyen volt Ignotus is, aki 1919-ben Bécsből, majd az 1940-es években az Egyesült Államokból is mindvégig szoros értelmiségi és kulturális kapcsolatokat ápolt Magyarországgal, sőt 1949-ben, élete utolsó évében haza is jött. Mások számára azonban az emigráció végleges döntést jelentett, melynek jegyében sokan tudatosan elfojtották magukban a magyar identitás minden ismérvét. Ebbe a kivándorló-típusba tartozott például a budapesti mulatók csillaga, Szőke Szakáll, aki S. Z. Sakall néven sikeres színészi karriert ért el Hollywoodban, és soha nem tért vissza hazájába. Magyarországtól való elszakadását azzal is kinyilvánította, hogy szülőhelyeként következetesen „Ausztria-Magyarországot" jelölte meg.[8]

Akik döntésük szerint 1919 után Magyarországon maradtak, azoknak persze más, bár nem kevésbé bonyolult nehézségekkel kellett megküzdeniük: alkalmazkodniuk kellett az új körülményekhez, és újra meg kellett határozniuk identitásukat. A legsürgetőbb kérdést az jelentette, hogyan lehet a zsidóságról alkotott közvélemény alakításával kollektív választ megfogalmazni a jobboldali Magyarország radikális világában előretörő antiszemitizmus fenyegetésére. A másik, kevésbé nyilvánvaló feladat abban állt, hogy dűlőre kellett jutni a századvég kulturális örökségével, melynek felforgató szellemiségű modernizmusa egyre inkább eljelentéktelenedett a két háború közötti időszakot jellemző, átpolitizált légkörben. E kérdések tisztázására az elsők között vállalkozott Kóbor Tamás, *A Hét* volt szerkesztője 1920-ban megjelentetett röpiratában, melynek a *Mi az igazság? A zsidókérdésről* címet adta. Az írásban Kóbor a zsidóság helyzetének következetes védelmét kísérli meg az egyre fokozódó politikai kirekesztés és kulturális félreállítás erőivel szemben.[9]

Két évvel megelőzve a bécsi kritikus, Hugo Bettauer *A zsidómentes város* című szatíráját,[10] Kóbor megpróbálja elképzelni, milyen drasztikus változást hozna a zsidók szimbolikus kiűzetése Magyarország életéből. Vajon a nemzet túlélne-e egy ilyen beavatkozást? – teszi fel a költői kérdést. Milyen következményekkel járna egy olyan politika, melynek nevében a zsidókat eltávolítanák „a nemzet testéből, melyben életszervek funkcióját teljesítik? Hihető-e, hogy éppen ez a veszedelmes operáció sikerülne, mikor semmi más nem sikerül?"[11] Hogy ráébressze az

olvasót egy ilyen döntés képtelenségére, Kóbor lépésről lépésre megcáfolja a korabeli sajtóban előszeretettel hangoztatott antiszemita sztereotípiákat, többek között azt a vádat, hogy az 1919-es magyar bolsevik forradalomban aránytalanul nagy szerepet játszottak a zsidók, hogy érdemtelenül (és törvényellenesen) erőfölénybe kerültek a nemzetgazdaságban, illetve hogy a politikai emancipációt azzal hálálták meg, hogy a nemzet megrontására törő erők élére álltak.

A fenti vélekedések tagadásához Kóbornak finoman, de jelentős mértékben át kellett alakítania a magyarországi zsidó létről és identitásról való gondolkodás korábbi stratégiáit. Éles ellentétben Wahrmannal és a háború előtti más zsidó politikusokkal, akik nem voltak hajlandók szóba állni antiszemitákkal, Kóbornak nem maradt más választása. Az adott politikai környezetben az antiszemitizmus a közbeszéd hivatalosan is elismert részévé vált, így Kóbor kénytelen volt ezeket a hangokat komolyan venni, ha továbbra is érdemben hozzá akart szólni a nemzeti vitához. Persze a kesztyű felvétele óhatatlanul együtt járt bizonyos komoly intellektuális engedményekkel, többek között veszteségeket kellett elkönyvelni a kulturális sokrétűség terén.

Kóbor úgy próbál egy nyilvános magyar zsidó identitás mellett érvelni, hogy a maga céljaira kisajátítja az ellenfelei által hirdetett esszencialista és kollektivista modelleket. A zsidó individualizmus és felforgató jellem vádjával szemben például az identitás és a nacionalizmus jelszavait hívja segítségül. E stratégia része a zsidó identitás magyar gyökereinek kategorikus igenlése, pedig erről a kérdésről a háború előtti zsidó elit már kezdett kevésbé abszolút módon gondolkodni. Kóbor esszencialista okfejtése azonban meghökkentő és ellentmondásos következtetésekre vezet. A gondolat logikus végigvitele arra a megállapításra készteti, hogy a zsidókat nemcsak maradéktalanul magyarnak, de egyben maradéktalanul zsidónak is kell tekinteni. Az 1920-as évek abszolutista-nacionalista világmindenségében nem maradt helye a mulatókban, kabarékban eljátszott hibrid identitásoknak, de még az asszimiláció háború előtti szószólói által kialakított, „kötőjeles" vagy párhuzamos identitásoknak sem. Környezetéhez hasonlóan Kóbor számára is már csak rasszként értelmezhető a zsidóság. Mint kifejti, a századok során a zsidók faji jellegzetességeket öltöttek magukra: „látható, tapasztalható is a faji különbség testben, lélekben egyaránt".[12] Az antiszemitizmus cáfolatára vállalkozó Kóbor tehát akaratlanul is éppen azt az álláspontot igazolja, mellyel szembe kíván szállni.

Kóbor ellentmondásos írása jól mutatja, hogy a háború után milyen végzetes döntésekkel kellett a magyar zsidóknak szembenézniük. A példátlan politikai nyomás alatt nem volt más választásuk, mint hogy lebontsák a háború előtti modernizmus elméleti alapjait, bár felületes vívmányai mutatóba megmaradtak.

Kóbor – a volt modernista, aki a századvégi Budapestet oly kifinomult ecsetvonásokkal megfestve a nagyvárosi életérzés komplexitását juttatta volt kifejezésre – immár a kulturális esszencializmus nevében tagadta meg az urbánus hitet, melynek alapköveit ő maga segített lerakni. A múlttal való szakítása talán radikálisabb volt, mint számos kortársáé, azonban magában hordozta azt a kulturális logikát, amely a következő évtizedekben egyre határozottabban kezdett érvényesülni. Azt a politikai világot, amely mindig gyanús kívülállóknak tekintette a zsidókat, akiknek csakis a nemzet szempontjából lehet létjogosultságuk, már nem lehetett meglágyítani önparódiával, a másság ironikus ábrázolásával, amely a háború előtti évek népszerű zsidó kultúráját jellemezte. Ugyanebben az antiszemita vádaskodásokat visszautasító cikkben Kóbor lényeges engedményt tesz ellenfeleinek, amikor igazat ad azoknak, akik a modern budapesti tömegsajtó túlkapásait hánytorgatják fel. Mint írja: „Ellentmondás nélkül elismerem a sajtó útján elharapózó erkölcstelenséget, cinizmust, trivialitást, családi tisztaságot pusztító frivolitást. De itt az optikai csalódás nyilvánvaló. Mert ezek a nyugati kultúrák dekadens tünetei, nem a magyar zsidóé. A botránykultusz, az ordító újságcímek, a harsogó reklámmal való kíváncsiságtenyésztés az ilyen közlemények mellett, ezeket olyan nyugati sajtóktól tanulta meg a magyar, melyek éppenséggel nem mondhatók zsidóknak."[13]

1918-ban a zsidó Budapest ha nem is ténylegesen, szimbolikusan mindenképpen megszűnt létezni. A történelem ezzel pontot tett a kultúra megújítóinak két nemzedéken átívelő fáradozásai végére, akik egy nagyváros világát segítettek megteremteni a XIX. század vége felé. Az 1920-as évek elejére szinte senki sem maradt az első generációból, amely a haladó szellemiségű 1840-es években cseperedett fel, majd végigélhette az 1867-es kiegyezést és a zsidóság emancipációját. Wahrmann 1892-ben, Somossy 1902-ben, Ágai 1916-ban halt meg. Az alapokat lefektetők közül egyedül Kiss József élte túl az első világháborút, de 1922-ben ő is sokat mondóan elhatárolódott a nemzet költője szerepétől, és egy jelentős életműben összegezte a magyar és a zsidó esztétikai hagyományokat. A nem sokkal halála előtt írt végrendeletéhez fűzött záradékban Kiss látványosan megtagadta kettős énjét mint zsidó-magyar költő, és a judaizmushoz való hűségét jelölte meg identitása elsődleges forrásaként: „Zsidó voltam, és zsidó akarok maradni. Ha örök álomra hajtom a fejem, fektessenek gyalulatlan koporsóba zsidó rítus szerint. Tiltakozom minden gyászpompa ellen. Emlék se kell. Annyi emlék lézeng már itt minálunk, hogy egy kis revisio sem ártana. Amit írtam, azok közt akad egy-két rigmus, amelyet agyonverni nem lehet. Azokat nem féltem az elmúlástól."[14]

Annak ellenére, hogy a zsidó Budapest alapító tagjai és szereplői közül sokan kiábrándultak a modernista elképzelésekből, az álom nem szűnt meg létezni. A ki-

szabadult szellemet többé nem lehetett visszazárni a palackba. Budapest megőrizte nagyvárosi jellegét, és híréhez méltóan továbbra is a tabudöngetés, a felforgató humor és az irónia fellegvára maradt. A zsidó Budapest nem annyira behatárolható közösséget, mint inkább tudatállapotot jelentett, ennél fogva pedig a lakosság kollektív tudatából és létéléményéből kitörölhetetlennek bizonyult. Budapest megmaradt „bűnös városnak" a jobboldali nacionalisták minden erőfeszítése ellenére, akik megpróbálták a modernség írmagját is kiirtani. 1935-ben – közel negyedszázaddal azután, hogy Ágai Adolf közzétette a nagyvárosi Budapestet ünneplő művét – Bevilaqua-Borsodi Béla is megkísérelte a maga módján felmagasztalni a fővárost. Az eredmény meglepően sok hasonlóságot mutatott Ágai Budapestjével, hiszen Bevilaqua is egy nyughatatlan, a szüntelen változás állapotában leledző város képét festi meg, amely Pest zajos, kozmopolita forgataga és Buda örök romantikája között őrlődik. Budapest a modern emberi létezés jelképévé vált, és mint ilyen kérlelhetetlenül ellenszegült a kultúra és az identitás mibenlétéről szóló fundamentalista elméleteknek.[15]

JEGYZETEK

Bevezetés

1 Lásd Vörös Károly: *Egy világváros születése*. Budapest, Kossuth, 1973; Hanák Péter: *A Kert és a Műhely*. Budapest, Balassi Kiadó, 1988; Gyáni Gábor: *Az utca és a szalon. A társadalmi tér használata Budapesten, 1870–1940*. Budapest, Új Mandátum, 1999; Gyáni Gábor: *Hétköznapi Budapest. Nagyvárosi élet a századfordulón*. Budapest, Fővárosi Önkormányzat, 1995; Gyáni Gábor: *Budapest – túl jón és rosszon. A nagyvárosi múlt mint tapasztalat*. Budapest, Napvilág, 2008; Bácskai Vera – Gyáni Gábor – Kubinyi András: *Budapest története a kezdetektől 1945-ig*, Budapest, Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, 2000; John Lukacs: *Budapest 1900. A város és kultúrája*. Budapest, Európa, 2014; Robert Nemes: *The Once and Future Budapest*. De Kalb, Northern Illinois University Press, 2005.

2 A zsidó meghatározottságú modernizmus koncepciójának terjedelmes irodalma van. Lásd különösen Ezra Mendelsohn szerk.: *People of the City: Jews and the Urban Challenge*. New York, Oxford University Press, 1999 (Studies in Contemporary Jewry 15.); Steven Beller: *Vienna and the Jews, 1867–1938: A Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Scott Spector: *Prague Territories: National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*. Berkeley, University of California Press, 2000; Emily D. Bilski: *Berlin Metropolis: Jews and the New Culture, 1890–1918*. Berkeley, University of California Press, 1999.

3 E vélekedés klasszikus példája Bosnyák Zoltán: *Fővárosunk elzsidósodása*. Budapest, Held János, 1935.

4 Ady Endre: Korrobori, *Nyugat*, 1924. 1. sz. 4.

5 Komoróczy Géza – Frojimovics Kinga szerk.: *A zsidó Budapest*. Budapest, MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 1995. 634.

6 Egy különösen vitatott példa: Yuri Slezkine: *The Jewish Century*. Princeton, Princeton University Press, 2004.

7 Scott Spector: Modernism without Jews: A Counter-Historical Argument. *Modernism/Modernity*. 2006. november. 4. sz. 616.

8 Uo. 617.

9 Számos amerikai zsidó történész hívja fel a figyelmet a zsidó önszemlélet alakulása és a populáris kultúra közötti erős összefüggésekre. Lásd Harley Erdman: *Staging the Jew: The Performance of an American Ethnicity 1860–1920*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1997; Michael Alexander: *Jazz Age Jews*. Princeton, Princeton University Press, 2001; Ted Merwin: *In Their Own Image: New York Jews in Jazz Age Popular Culture*. New Brunswick, Rutgers University Press, 2006; Andrea Most: *Making Americans: Jews and the Broadway Musical*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2004; Neal Gabler: *An Empire of Their Own: How*

the Jews Invented Hollywood. New York, Crown, 1988; Michael Rogin: *Blackface, White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood Melting Pot.* Berkeley, University of California Press, 1996; Matthew Frye Jacobson: *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race.* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.

10 Ezen törekvések jelentős része a *Budapesti Negyed* című folyóiratban csapódott le, melynek tematikus számai 1993 és 2010 között élénk fórumot biztosítottak a XIX. század végi Budapest nagyvárosi kultúrájának kialakulásával kapcsolatos különféle viták és úttörő kutatások számára.

11 Julia Richers: *Jüdisches Budapest: Kulturelle Topographien einer Stadtgemeinde im 19. Jahrhundert.* Köln, Bohler Verlag, 2009; Prepuk Anikó: *A zsidóság Közép-és Kelet-Európában.* Debrecen, Csokonai, 1997; Karády Viktor: *Zsidóság, polgárosodás, asszimiláció: Tanulmányok.* Budapest, Cserépfalvi, 1997; Michael Silber szerk.: *Jews in the Hungarian Economy, 1760–1945.* Jerusalem, Magnes Press, 1992; Ránki Vera: *Magyarok – zsidók – nacionalizmus. A befogadás és a kirekesztés politikája.* Budapest, Új Mandátum, 1999; Raphael Patai: *The Jews of Hungary.* Detroit, Wayne State University Press, 1996; Fenyves Katalin: *Képzelt asszimiláció? Négy zsidó értelmiségi nemzedék önképe.* Budapest, Corvina, 2010.

12 Eli Lederhendler: New York City, the Jews, and „The Urban Experience". In Mendelsohn: *People of the City.* I. m. 49–67.

13 Uo. 54.

14 Dan Miron: The Literary Image of the Shtetl. In *The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination.* Syracuse, Syracuse University Press, 2000. 1–48.

15 Varga László: Szerkesztői előszó. In *Zsidóság a dualizmus kori Magyarországon.* Szerk. Uő. Budapest, Pannonica – Habsburg Történeti Intézet, 2005. 8.

A budapesti zsidó flâneur

1 A *Mah Tovu* néven ismert himnusz (Számok könyve 24,5) Bálám, az észak-szíriai látnok szájából hangzik el, akit Moáb királya, Bálák fogad fel, hogy átkozza meg Izráelt, ám ehelyett Bálám megáldja a földet. Ez az ismert ima leghíresebb sora.

2 Ignotus: Krónika, Reczepczió. *A Hét,* 1894. szeptember 30. 609.

3 A budapesti zsidóság XIX. század végi történetének összefoglalásához lásd Vörös Károly: A budapesti zsidóság két forradalom között, 1849–1918. In *Zsidóság a dualizmus kori Magyarországon.* Szerk. Varga László. Budapest, Pannonica – Habsburg Történeti Intézet, 2005. 40–57.

4 Bevilaqua Borsodi Béla – Mazsáry Béla: *Pest-Budai kávéházak: Kávé és kávémesterség, 1535–1935.* Budapest, Athenaeum, 1935. 1. kötet, 102.

5 Az 1870-es évekbeli Budapest nagyvárosi megújulásáról lásd Nemes: *The Once and Future Budapest.* I. m. 166–180.

6 Siklóssy László: *Hogyan épült Budapest? 1870–1930.* Budapest, Fővárosi Közmunkák Tanácsa, 1931. 80.

7 A XIX. század vége felé Európa-szerte hasonló folyamatok mentek végbe. Lásd Eric Hobsbawm – Terence Ranger szerk.: *The Invention of Tradition.* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

8 Beöthy Zsolt: *Magyar irodalom kis-tükre.* Budapest, Athenaeum, 1900. 1.

9 Dr. Lechner Jenő: *A régi Pest és Buda.* Budapest, Németh József Technikai Könyvkiadóvállalata, 1922. 3.

10 A magyar vallásos zsidóság ortodox, neológ és status quo ante frakciókra való szétesése az 1868–1869-es zsidó kongresszusra nyúlik vissza, amely képtelen volt egységes közigazgatási szerkezetben összefogni a frissen emancipált magyar zsidó közösséget. A zsidóságon belül a neológok képviselték a reformirányt, amely a hívők többségét tömörítette, és leginkább hallatta a hangját a magyar közéletben.

11 A hitoktatás ujjászervezése a fővárosban című szerkesztői cikk. *Magyar Zsidó Szemle,* 1884. 8. sz. 537.

12 Weiszman N.: A hitközségek és a hitoktatás. *Magyar Zsidó Szemle,* 1885. 2. sz. 182.

13 Schreiner Márton: Az újkori zsidóság vallásos életéről. *Magyar Zsidó Szemle,* 1888. 1. sz. 20.

14 Szántó Eleazár: Tanügy. *Magyar Zsidó Szemle,* 1890. 1. sz. 54.

15 Freyhan Lujza: A nőnevelésről. *Magyar Zsidó Szemle,* 1885. 2. sz. 396–398.

16 Újvári Péter szerk.: Előszó. In *Zsidó lexikon.* Budapest, A Zsidó Lexikon Kiadása, 1929. O. n.

17 Levél a szerkesztőhöz. *Magyar Zsidó Szemle,* 1884. 2. sz. 160.

18 A flâneur-jelenség története elválaszthatatlanul egybefonódott a modernitás kulturális elemzésével. Lásd például Keith Tester szerk.: *The Flaneur.* London, Routledge, 1994 és Mary Gluck: The Flaneur and the Aesthetic Appropriation of Urban Culture. *Culture, Theory and Society,* 2003. október. 5. sz. 53–80. Lásd továbbá Walter Benjamin: *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism.* London, Verso, 1973 és Uő: *The Arcades Project.* Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

19 Priscilla Parkhurst Ferguson: *Paris as Revolution: Writing the Nineteenth-Century City.* Berkeley, University of California Press, 1994. 37.

20 John Jervis: Street People: The City as Experience, Dream and Nightmare. In *Exploring the Modern: Patterns of Western Culture and Civilization.* Oxford, Blackwell, 1998. 65.

21 Vahot Imre: *Budapesti kalauz.* Pest, Vodianer F., 1864.

22 Lásd Gelléri Mór szerk.: *Budapest a kiállítás alatt.* Budapest, Dobrowsky és Franke, 1885; *Budapest fővárosi kalauz.* Budapest, Lampel R., Wodianer F. 1885 Dr. Zsiklay János: *Budapest összes látnivalóinak kimerítő kalauza: Az 1885-iki Országos Kiállítás útmutatója.* Budapest, Légrády Testvérek, 1885.

23 Hevesi Lajos: *Budapest és környéke.* Budapest, Ráth Mór, 1873. 45–47.

24 Uo. vi.

25 Benjamin: *The Arcades Project.* I. m.; Jervis: *Exploring the Modern.* I. m.; Raymond Williams: *The Country and the City.* New York, Oxford University Press; Richard Sennett: *The Fall of Public Man.* London, Penguin Books, 2002.

26 Kiss József (Szentesi Rudolf): *Budapesti rejtelmek.* Budapest, Argumentum, 2007. 427.

27 Uo.

28 Uo. 427, 428.

29 Uo. 430–431.

30 Uo. 432.

31 Uo. 429.

32 Uo. 434.

33 Uo. 428.

34 Lásd Peter Brooks: *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama and the Mode of Excess.* New Haven, Yale University Press, 1972.

35 A karakter Lesage *Le Diable boiteux* (1706) *(A sánta ördög)* című művében bukkant fel először, majd a későbbi korok városi írói is előszeretettel szerepeltették. Lásd Ferguson: *Paris as Revolution.* I. m. 47–48.

36 Salamon Ödön: Budapest, a nyugat városa. In *A mulató Budapest.* Szerk. Lenkei Henrik. Budapest, Singer és Wolfner, 1896. 15.

37 Gerő Ödön: Budapest fiziognómiája. In Uo. 44.

38 Uo. 45.

39 Viharos [Gerő Ödön]: *Az én fővárosom.* Budapest, Révai Testvérek, 1891. 81.

[40] Bródy Sándor, idézi Sánta Gábor: „Vígasztal, ápol és eltakar": A budapesti kávéházak szociológiai és pszichológiai természetrajza a századfordulón. *Budapesti Negyed,* 1996. 2–3. sz. 49.
[41] Holmi Bódog: *Kóbor Tamás, az író és az ember.* Budapest, a szerző kiadása, 1935. 16–17.
[42] Lásd Kóbor önéletrajzát: *Ki a ghettóból.* Budapest, Franklin-Társulat, 1911.
[43] Kóbor Tamás: Budapest a kávéházban, I. *A Hét,* 1892. december 25. 829.
[44] Kóbor Tamás: Budapest a kávéházban, II. *A Hét,* 1893. január 1. 7.
[45] Uo. 6.
[46] Uo. 7.
[47] Kóbor Tamás: Budapest a kávéházban, III. *A Hét,* 1893. február 12. 199.
[48] Kóbor Tamás: Budapest a kávéházban, V. *A Hét,* 1893. április 16. 247.
[49] Porzó (Ágai Adolf): *Utazás Pestről-Budapestre 1843–1907: Rajzok és emlékek a magyar főváros utolsó 65 esztendejéből.* Budapest, Fekete Sas, 1998. 5.
[50] Uo. 7.
[51] Uo. 106., 133.
[52] Uo. 212., 189.
[53] Uo. 225.
[54] Uo. 238.
[55] Uo. 440.
[56] Hannah Arendt: The Jew as Pariah: A Hidden Tradition. In Uő: *The Jewish Writings.* Szerk. Jerome Kohn – Ron H. Feldman. New York, Schocken Books, 2007. 275.
[57] Schöpflin Aladár: A város. *Nyugat,* 1908 április 1. 354.
[58] Uo. 360–361.

A magyar liberalizmus hanyatlása

[1] Porzó: *Utazás Pestről-Budapestre.* I. m. 161–162.
[2] A modern nemzetállam e meghatározó ellentmondását elemzi Zygmunt Bauman: Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern. In *Modernity, Culture and „the Jew".* Szerk. Bryan Cheyette – Laura Marcus. Stanford, Stanford University Press, 1998. 143–156.; valamint Zygmunt Bauman: *Modernity and Ambivalence.* Cambridge, Polity Press, 1991.
[3] A téma történelmét feldolgozó jelenkori művek között említendő Ungvári Tamás: *Ahasvérus és Shylock. A „zsidókérdés" Magyarországon.* Budapest, Akadémiai, 1999; Gyurgyák János: *A zsidókérdés Magyarországon.* Budapest, Osiris, 2001; Gyáni Gábor: *Nép, nemzet, zsidó.* Pozsony, Kalligram, 2013.
[4] Tiszaeszlárnak hatalmas tudományos és népszerű irodalma olvasható, többnyire persze magyarul. Lásd például Kövér György: *A tiszaeszlári dráma.* Budapest, Osiris, 2011. Angolul lásd Andrew Handler: *Blood Libel at Tiszaeszlár.* New York, Columbia University Press, 1980.
[5] Eötvös Károly: *A nagy per, mely ezer éve folyik, s még since vége.* 3 kötet. Budapest, Révai Testvérek, 1904. 1. kötet, 5.
[6] Hillel J. Kievel: The Importance of Place: Comparative Aspects of the Ritual Murder Trial in Modern Central Europe. In *Comparative Jewish Societies.* Szerk. Todd M. Endelman. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997. 135–166.
[7] Helmut Walser Smith: *The Butcher's Tale: Murder and Anti-Semitism in a German Town.* New York, W. W. Norton, 2002. 123.
[8] *A tiszaeszlári vértanú leány és az óhitű zsidók.* Eger, 1882.
[9] Az antiszemita izgató röpiratok ellen. *Függetlenség* (1882. július 6). A Tiszaeszlárral és az orosz bevándorlási válsággal kapcsolatos újságcikkeket egy olvasó összegyűjtötte. A lapkivágásokból összeállított kollázs 73 kötetere rúg, megnevezése: „Jüdische Delikatessen": Öregebb Bonyhády Perczel István tulajdona [Zsidókra vonatkozó hírlapkivágatok és apró nyomtatvány gyűjtemény] (1880–1885). 73 kötet. Az Országos Széchény Könyvtár irattára, Oct. Hung. 730 (a továbbiakban: OSZK, Oct. Hung. 730.).

[10] Eötvös: *A nagy per.* I. m. 230.
[11] Lásd Walter Pietsch: A zsidók bevándorlása Galíciából és a magyarországi zsidóság. *Valóság,* 1988. 2. sz. 46–59.
[12] Az orosz-zsidó menekültek. *Egyetértés,* 1882. május 13. OSZK, Oct. Hung. 730.
[13] *Egyetértés,* 1882. június 6. OSZK, Oct. Hung. 730.
[14] *Egyetértés,* 1882. május 11. OSZK, Oct. Hung. 730.
[15] *Egyetértés,* 1882. május 15. OSZK, Oct. Hung. 730.
[16] Törvényhatóságok a zsidó bevándorlás ellen — Pest megye közgyűlése. *Függetlenség,* 1882. június 7. OSZK, Oct. Hung. 730.
[17] *Egyetértés,* 1882. április 21. OSZK, Oct. Hung. 730.
[18] Veszprém. *Egyetértés,* 1882. június 6. OSZK, Oct. Hung. 730.
[19] Szatmár megye kérvénye a képviselőház előtt. *Egyetértés,* 1882. június 8. OSZK, Oct. Hung. 730.
[20] Uo.
[21] Uo.
[22] Uo.
[23] *Függetlenség,* 1882. július 22. OSZK, Oct. Hung. 730.
[24] Minisztertanács a zsidókérdésben. *Függetlenség,* 1882. június 29. OSZK, Oct. Hung. 730.
[25] Verhovay Gyula: A zsidók és a közvélemény. *Függetlenség,* 1881. június 23. OSZK, Oct. Hung. 730.
[26] Uo.
[27] Verhovay Gyula: A tisza-eszlári rejtély *Függetlenség,* 1882. június 28. OSZK, Oct. Hung. 730.
[28] A helyszínelők állítólagos megállapításai.
[29] A tisza-eszlári gyilkosság. *Függetlenség,* 1882. június 29. OSZK, Oct. Hung. 730.
[30] Idézi Kubinszky Judit: *Politikai antiszemitizmus Magyarországon.* Budapest, Kossuth, 1976. 171.
[31] Uo. 168.
[32] Gyurgyák: *A zsidókérdés Magyarországon.* I. m. 14.
[33] Farkas Ödön: *A zsidókérdés Magyarországon.* Budapest, Aigner Lajos, é. n. 5.
[34] Uo.
[35] Csernátory Lajos: Zsidóinkhoz, II. *Nemzet,* 1882. szeptember 19. OSZK, Oct. Hung. 730.
[36] Hoffmann Pál, *A zsidókérdés.* Budapest, Schlesinger és Wohlauer, 1882. 8.
[37] Farkas: *A zsidókérdés Magyarországon.* I. m. 15.
[38] Uo. 6.
[39] Hoffmann: *A zsidókérdés.* I. m. O. n.
[40] Csernátory Lajos: Zsidóinkhoz, II. *Nemzet,* 1882. szeptember 19.
[41] Ágoston Péter: *A zsidók útja.* Nagyvárad, Nagyváradi Társadalomtudományi Társaság, 1917. 40.
[42] Censor (Beksics Gusztáv): *Társadalmunk és nemzeti hivatásunk.* Budapest, Zilahy Sámuel, 1884. 27.
[43] Uo. 71.
[44] Uo. 131.
[45] Ady Endre: Korrobori. *Nyugat,* 1924. 4.
[46] Zichy Hermán – Derestye Gy. M. szerk.: *Magyar zsidók a millenniumon.* Budapest, Miljkovic Dragutin, 1896. 5.
[47] Ágoston: *A zsidók útja.* I. m. 294.
[48] Uo. 308.
[49] Ezt a zsidó közszférát elemzi Prepuk Anikó „Befogadás mint öndefiníció: A neológ zsidó identitás sajátosságai az emancipáció után az izraelita sajtó tükrében" című kiadatlan kéziratában (Debrecen, kézirat, 2013).

[50] Bevezetés. *Magyar Zsidó Szemle*, 1884. 1. sz. 1.
[51] Acsády Ignácz: *Zsidó és nemzsidó magyarok az emancipáczió után.* Budapest, Weiszmann testvérek, 1883. 4.
[52] Uo. 5.
[53] Uo.
[54] Uo. 35–36.
[55] Uo. 14.
[56] Uo. 7.
[57] Eric Hobsbawm – Terence Ranger szerk.: *The Invention of Tradition.* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
[58] Raphael Patai: *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology.* Detroit, Wayne State University Press, 1996. 345.
[59] Bánóczi József: Bécsi kollégáink. *Magyar Zsidó Szemle.* 1887. 8. sz. 495–496.
[60] *Egyenlőség*. 1889. február 10. 8. sz. 2.
[61] Uo.
[62] Uo.
[63] A Magyar-Zsidó Irodalmi Társaság alapszabályainak tervezete. *Magyar Zsidó Szemle*, 1893. 2. sz. 236.
[64] Mezey Ferenc: Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat megalakulása. *Magyar Zsidó Szemle*, 1894. 2. sz. 74–75.
[65] Schwartz Gábor: Epilógus a reczeptióhoz. *Magyar Zsidó Szemle*, 1895. 10–11. sz. 469.
[66] Vázsonyi Vilmos: A diadalmas reakció. *Egyenlőség*, 1890. október 3. 40. sz. 2.
[67] Lásd Bihari Péter: *Lövészárkok a hátországban: Középosztály, zsidókérdés, antiszemitizmus és az első világháború Magyarországon.* Budapest, Napvilág, 2008.
[68] Ágoston: *A zsidók útja.* I. m. 8.
[69] Supka Géza: A zsidókérdéshez. *Huszadik Század,* 1917. június. 6. sz. 523.
[70] A projekttel egyre élénkebben foglalkozik a tudomány az elmúlt években. Lásd Ferenc Laczó: Das Problem nationaler Heterogenität: Die Diskussion über die Judenfrage in der Zeitschrift *Huszadik Század* im Jahr 1917. In *Die „Judenfrage" – ein europäisches Phänomen?* Szerk. Manfred Hettling – Michael G. Müller. Berlin, Metropol Verlag, 2013. 123–158.
[71] A zsidókérdés Magyarországon: A *Huszadik Század* körkérdése. *Huszadik Század,* 1917, 19. sz. 1. Az alábbi kilenc idézet mindegyike ebből a számból való.
[72] Fleissig Sándor, a Magyar Nemzeti Bank igazgatója. Uo. 10.
[73] Blau Lajos, a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet igazgatója. Uo. 3.
[74] Bosnyák Zoltán író. Uo. 59.
[75] Haypál Benő protestáns lelkész. Uo. 11.
[76] Liebermann Pál egyetemi tanár. Uo. 19.
[77] Lesznai Anna író. Uo. 108.
[78] Cholnoky Jenő egyetemi tanár. Uo. 72–73.
[79] Jászi Oszkár. Uo. 96.
[80] A felmérés eredményeinek összefoglalása. Uo. 155.

Wahrmann Mór: „Zsidó főkonzul Budapesten"

[1] Lásd Tóth Vilmos: Wahrmann Mór temetése és a Wahrmann-mauzóleum. In *Honszeretet és felekezeti hűség: Wahrmann Mór, 1831–1892.* Szerk. Frank Tibor. Budapest, Argumentum, 2006. 205–211.
[2] Wahrmann életútjáról átfogó elemzést ad Frank Tibor: Magyar és zsidó: A Wahrmann-életrajz kérdései. In Uő: I. m. 11–35.

[3] *Pesti Hírlap,* 1892. november 27. Wahrmann nekrológjai összegyűjtve olvashatók a „Néhai Wahrmann Mór országgyűlési képviselő, a Pesti Izraelita Hitközség elnöke stb. stb. emlékezete" című gyűjteményben – Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, Budapest. Az alábbiakban erre a forrásra „Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár" néven hivatkozunk.
[4] *Nemzet*, Esti Kiadás, 1892. november 29. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[5] *Vasárnapi Újság*, 1892. december 4. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[6] *Pesti Napló Esti Lapja*, 1892. november 28. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[7] *Egyetértés*, 1892. november 27. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[8] Büchler Sándor: Wahrmann Mór életrajza. *Magyar Zsidó Szemle*, 1893. 3. sz. 9. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[9] Haber Samu: Wahrmann Mórról. *Egyenlőség,* 1892. december 2. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[10] Andrew Handler: *Blood Libel at Tiszaeszlár.* East European Monographs, Boulder, CO, 1980. 10.
[11] *Magyar Állam*, 1892. november 30. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[12] *Neue Freie Presse*, 1892. november 28. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[13] A zsidó identitás nyilvános hangoztatásának tilalmával kapcsolatban lásd Kovács András: A magyar zsidók és a politika. *Világosság*, 1998. január. 2. sz. 78–85.
[14] Börzeviczy W. M. élczei. *Borsszem Jankó*, 1892. december 4. 4.
[15] A viccnek még 1972-ben is elég aktualitása volt ahhoz, hogy helyet kapjon Lukács György *Gelebtes Denken* címen kiadott önéletrajzában, melyben a szerző megvetőleg „Budapestre kinevezett zsidó nagykövetnek" nevezi apját, érzékeltetendő konformizmussal vegyes hazafiságát.
[16] Az epizód egy változata felbukkan Wahrmann egyik nekrológjában is: Wahrmann Mór. *Egyetértés*, 1892. november 27. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[17] Az incidenst és forrásait kimerítően taglalja Frank: I. m. 36–37.
[18] Kenneth Burke: *A Grammar of Motives.* University of California Press, Berkeley, 1969. 324.
[19] Nagy Lajos: Este van. *Nyugat*, 1908. május 16. 554–558.
[20] A novella megjelentetésének körülményeire a szerző emlékszik vissza *Lázadó ember, 1883–1914* című önéletírásában (Budapest, Szépirodalmi, 1956).
[21] Polgári házasság. *Borsszem Jankó*, 1881. április 3. 10.
[22] Porzó: *Utazás Pestről.* I. m. 408.
[23] Az országházból. *Magyar Zsidó Szemle,* 1884. 9. sz. 580.
[24] A recepciós törvény egyenlő jogállást biztosított a judaizmusnak a többi államvallással szemben.
[25] Vajda Béla: A zsidóság és a prozelita-csinálás. *Magyar Zsidó Szemle,* 1895. 3. sz. 260.
[26] *Budapesti Hírlap*, 1892. november 30. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[27] A Tisza-eszlári gyilkosság. *Függetlenség*, 1882. július 1. Országos Széchényi Könyvtár; Öregebb Bonyhády Perczel István: Jüdische Delikatessen. Oct. Hung. 730. (A továbbiakban OSZK, Oct. Hung. 730.)
[28] Palágyi Lajos: Zsidók a társaságban. *Egyenlőség*, 1890. november 17. 7–8.
[29] Lásd Mikszáth Kálmán: Karcolatok Wahrmann Mórról. In Frank: I. m. 557–587.
[30] *Magyar Hírlap*, 1892. november 28. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[31] *Pesti Hírlap*, 1892. november 27. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[32] *Budapesti Hírlap*, 1892. november 30. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[33] Wahrmann gazdasági tevékenységét elemzi többek között Kövér György: Wahrmann és fia. In Frank: I. m. 77–90.
[34] *Képviselőházi Napló*, 1884–1887, 15. kötet, 320. ülésszak, 1887. február 12. 159. Idézi Pölöskei Ferenc: *A magyar parlamentarizmus a századfordulón: Politikusok és intézmények.* Budapest, História – MTA Történettudományi Intézet, 2001. 33–38. Idézi Frank: I. m. 19.

[35] Hegedűs Sándor: Wahrmannról. *Vasárnapi Újság*, 1892. december 4. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[36] Wahrmann Mór: *A lipótvárosi választókerület polgáraihoz: Elmondatott 1884. május 27. a lipótvárosi választók előtt.* Budapest, Athenaeum, 1884. Idézi Frank: I. m. 539.
[37] Uo. 542.
[38] *Nemzet*, 1892. november 27. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[39] *Budapesti Hírlap*, 1892. november 28. Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár.
[40] *Borsszem Jankó*, 1884. november 4.
[41] *Borsszem Jankó*, 1879. október 5.
[42] *Borsszem Jankó*, 1881. december 4.
[43] Szatmár megye kérvénye a képviselőház előtt. *Egyetértés*, 1882. június 8. OSZK, Hung. 730.
[44] Az Istóczy-Wahrmann botrány a képviselőházban. *Függetlenség*, 1882. június 10. OSZK, Oct. Hung. 730.
[45] Az Istóczy-Wahrmann-féle ügy. *Függetlenség*, 1882. június 11. OSZK, Hung. 730.
[46] A fővárosi V-ik kerület választópolgárainak felirata Wahrmann Mór képviselőjükhöz. In Frank: I. m. 527.
[47] Victor Turner: Social Dramas in Brazilian Umbanda: The Dialectics of Meaning. In *The Anthropology of Performance.* New York, PAJ Publications, 1986. 3.
[48] Uo.
[49] Victor Turner: Social Dramas and Stories about Them. In *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play.* New York, PAJ Publications, 1982. 71.
[50] Az Istóczy-Wahrmann botrány a képviselőházban. I. m.
[51] Az Istóczy-Wahrmann féle ügy. I. m.
[52] Uo.
[53] A Wahrmann-Istóczy ügy. *Egyetértés*, 1882. június 11. OSZK, Oct. Hung. 730.
[54] Istóczy és Wahrmann párbaja: A párbaj meghiúsítása a lóverseny téren. *Függetlenség*, 1882. június 12. OSZK, Oct. Hung. 730.
[55] Budától Ercsiig. *Függetlenség*, 1882. június 12. OSZK, Oct. Hung. 730.
[56] Uo.
[57] A zsidó papság és a zsidóság. *Függetlenség*, 1882. június 14. OSZK, Oct. Hung. 730.
[58] Turner: Social Dramas and Stories about Them. I. m. 71.
[59] A *Borsszem Jankó* címlapja, 1882. június 15.
[60] Mikszáth Kálmán: A hősök sorsa: Karcolat. *Pesti Hírlap*, 1883. március 29. Frank: I. m. 568.
[61] Ron H. Feldman: Introduction: The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt. In Hanna Arendt: *The Jewish Writings.* Szerk. Jerome Kohn – Ron H. Feldman. New York, Schocken Books, 2007. li.
[62] Hannah Arendt: The Jew as Pariah: A Hidden Tradition. In Uő: I. m. 280.

A Borsszem Jankó és a zsidóvicc

[1] Csicseri Bors (Ágai Adolf): A „Borsszem Jankó" története. *Borsszem Jankó*, 1887. április 1. 13.
[2] Lásd Dersi Tamás: *Századvégi üzenet – Sajtótörténeti tanulmányok.* Budapest, Szépirodalmi, 1973 és Buzinkay Géza: *Borsszem Jankó és társai: Magyar élclapok és karikatúrák a XIX. század második felében.* Budapest, Corvina, 1983.
[3] Csicseri Bors: I. m.11.
[4] Uo. 10–11.
[5] A humor pozitív, integráló szerepének újabb megfogalmazásához lásd F. H. Buckley: *The Morality of Laughter.* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005.
[6] Jefferson S. Chase: *Inciting Laughter: The Development of "Jewish Humor" in Nineteenth-Century German Culture.* Berlin, Walter de Gruyter, 2000.

[7] Vö. Paul Reitter: *The Anti-Journalist: Karl Kraus and Jewish Self-Fashioning in Fin-de-Siècle Europe.* Chicago, University of Chicago Press, 2008.
[8] Chase: I. m. 3.
[9] Uo. 43.
[10] Nem kíséreljük meg, hogy az egyetemes humortörténet és -elmélet kérdéseit taglaló művekről átfogó bibliográfiát közöljünk, hiszen a téma túlságosan szerteágazó. A konkrétan a magyar zsidó humorral foglalkozó könyvek között említhető, a teljesség igénye nélkül: Adam Biro: *Two Jews on a Train: Stories from the Old Country and the New.* Chicago, University of Chicago Press, 2001; Uő: *Is It Good for the Jews: More Stories from the Old Country and the New.* Chicago, University of Chicago Press, 2009; Erőss László: *A pesti vicc.* Budapest, Gondolat, 1982; Hajdú István: *Osztropoli Herschel ostora: Viccek, adomák és bölcs mondások a zsidó folklórból.* Budapest, Minerva, 1985; Nagy Imre: *Ötezer vicc.* Budapest, Újság, 1932. A zsidó humorról általában lásd többek között: Avner Ziv szerk., *Jewish Humor.* Tel Aviv, Papyrus, 1986; Avner Ziv – Anat Zajman szerk.: *Semites and Stereotypes: Characteristics of Jewish Humor.* Westport, CT, Greenwood Press, 1983; Arthur Asa Berger: *The Genius of the Jewish Joke.* New Brunswick, Transaction Publishers, 2006; Sarah Blacher Cohen: *Jewish Wry: Essays on Jewish Humor.* Detroit, Wayne State University Press, 1991; Sig Altman: *Comic Image of the Jew: Explorations of a Pop Culture Phenomenon.* Madison, NJ, Fairleigh Dickinson University Press, 1971.
[11] Mary Douglas: *Implicit Meanings: Essays in Anthropology.* London, Routledge & Kegan Paul, 1975.
[12] Uo. 98.
[13] Lásd Henri Bergson: *A nevetés.* Budapest, Gondolat, 1971) és Sigmund Freud: A vicc és viszonya a tudattalanhoz. In *Esszék.* Budapest, Gondolat, 1985.
[14] Douglas: I. m. 95.
[15] Uo. 98.
[16] Az antiszemitizmus és a modernség válsága közötti politikai kapcsolatok tárgyalásához lásd Shulamit Volkov: *Germans, Jews, and Antisemites: Trials in Emancipation.* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
[17] Lásd Sander L. Gilman: *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews.* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986 és Paul Reitter: *On the Origins of Jewish Self-Hatred.* Princeton, Princeton University Press, 2012. Ebből a nézőpontból jó elemzést ad Vörös Kati: Judapesti buleváron: A „zsidó" fogalmi konstrukciója és vizuális reprezentációja a magyar élclapokban a 19. század második felében. *Média Kutató,* 2003. tavasz. http://www.mediakutato.hu/cikk/2003_01_ tavasz/02_judapesti_bulevaron.
[18] Csicseri Bors: I. m. 6.
[19] Ágai Adolf: *Füstölő,* 1881. november 1. 5.
[20] Ágai Adolf Tóth Bélához, 1903. július 25. Magyar Nemzeti Múzeum Könyvtára, Fond 1949, no. 100.
[21] Csicseri Bors: I. m. 11.
[22] Uo. 2.
[23] Ludassy Mór (1825–1885) újságíró, író és szerkesztő az 1860-as évek elején Bécsbe költözött, ahol a *Debatte* című lapnak dolgozott. A kiegyezés lelkes híveként Andrássy Gyulát is befolyásolni tudta az ügy érdekében. A Deák Ferenc vezetésével 1865-ben megalakult Deák-párt folytatta le a kiegyezés tárgyalását, amely az Osztrák–Magyar Monarchia megalapítását eredményezte.
[24] Csicseri Bors: I. m. 2.
[25] Uo. 2.
[26] Csicseri Bors: Andrássy Gyula gr.—és a „Borsszem Jankó". *Borsszem Jankó,* 1890. február 23. 6.
[27] Uo. 5.

[28] Deák e konkrét megjegyzése annak kapcsán hangzott el, amikor az 1867-ben megválasztott országgyűlés számára zsidó származású politikusokat kezdtek toborozni. Idézi Frank Tibor: Magyar és zsidó: A Wahrmann-életrajz kérdései. In Uő: *Honszeretet és felekezeti hűség*: I. m. 59.
[29] Steiner Lenke: *Ágai Adolf, 1836–1916*. Budapest, k. n., 1933.
[30] A zsidók és a magyar liberális nacionalizmus közötti közeledéshez lásd Jakab Katz: The Uniqueness of Hungarian Jewry. *Forum*, 1977. 2. sz. 45–53.
[31] Porzó (Ágai Adolf): *Por és hamu: Barátaim és jó embereim emlékezete*. Budapest, Athanaeum, 1892. 218.
[32] Porzó (Ágai Adolf): *Új hantok*. Budapest, Athanaeum, 1906. 1.
[33] Uo. 2.
[34] Uo. 19. A latin eredeti így szól: „Dulce et decorum est pro patria mori".
[35] Idézi Steiner: *Ágai Adolf*. I. m. 19.
[36] Székely Ferenc: A Kagál. *Borsszem Jankó*, 1916. október 1. 8.
[37] Csicseri Bors (Ágai Adolf): 1–2000: Melléklet a „Borsszem Jankó" 2000. számához. *Borsszem Jankó*, 1906. április 8. 5.
[38] Ágai Adolf Márton Ferenchez, 1884. február 18. Magyar Nemzeti Múzeum Könyvtára, Abonyi hagyaték, Fond 1/11.
[39] A magyar zsidóság asszimilációjával kapcsolatos társadalmi és kulturális stratégiákat elemezte a közelmúltban Konrád Miklós: *Zsidóságon innen és túl: Zsidók vallásváltása Magyarországon a reformkortól az első világháborúig*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2014.
[40] Az esztergomi érsekség történelmi egyházmegye Észak-Magyarországon. Jóllehet a forrásból nem tűnik ki egyértelműen Ágai beszélgetőpartnerének személye, minden bizonnyal Simor Jánosról lehetett szó, aki 1867 és 1891 között volt Esztergom érseke.
[41] Dr. Schächter Miksa: Ágai Adolf dr. és a zsidóság. *Múlt és Jövő*, 1916. november. 6. sz. 440.
[42] Lásd Gerő András: Zsidó utak—magyar keretek a XIX. században: Liberálisok, anitszemiták és a zsidók a modern Magyarország születésekor. In *Zsidóság a dualizmus kori Magyarországon: Siker és válság*. Budapest, Pannonica – Habsburg Történeti Intézet, 2005, 58–72 és Kovács András: A magyar zsidók és a politika. *Világosság*, 1998. január. 2. sz. 78.
[43] Csicseri Bors: Andrássy Gyula gr.: I. m. 6.
[44] A „Borsszem Jankó" látogatói. *Bosszem Jankó*, 1868. március 15. o. n.
[45] Arany Lipót: Ágai Adolf a magánéletben és Ágai Adolf emléke: Születésének századik évfordulója alkalmából, *Újság*, 1936. március 29. 31.
[46] David Kunzle: *The History of the Comic Strip: The Nineteenth Century*. Berkeley, University of California Press, 1990. 6.
[47] Csicseri Bors: A *Borsszem Jankó* története: I. m. 7.
[48] Ágai Adolf Márton Ferenchez, 1898 március 1. Magyar Nemzeti Múzeum Könyvtára, Abonyi hagyaték, Fond I/11.
[49] Borsszem Jankó estélye. *Borsszem Jankó*, 1875. december 26. Címlap.
[50] Újabb tanács. Idézi *Egyenlőség*, 1889. február 10. 6. sz. 8.
[51] *Bolond Miska*, 1865. november 5. In *Mokány Berczi és Spitzig Itzig, Göre Gábor mög a többiek ... A Magyar társadalom figurái az élclapokban 1860 és 1918 között*. Budapest, Magvető, 1988. 517.
[52] Kiralyutczai level az uj nemesekrol. *Borsszem Jankó*, 1868. június 28. 320.
[53] Királyutcai levelek. *Borsszem Jankó*, 1868. január 12. 18.
[54] Spitzig Itzig: Nyílt levél az aszódi zsidókhoz. *Borsszem Jankó*, 1875 május 16. 9.
[55] A *Mauschel*-jelenség eltérő értékeléseihez lásd Gilman: I. m.; Scott Spector: *Prague Territories: National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*. Berkeley, University of California Press, 2000; Paul Reitter: *The Anti-Journalist: Karl Kraus and Jewish Self-Fashioning in Fin-de-Siècle Europe*. Chicago, University of Chicago Press, 2008.

[56] Ágai Adolf: Édes atyám. In *Az örök zsidó: Régi naplók, életképek, 1862–1906*. Szerk. Kőbányai János. Budapest, Múlt és Jövő, 2010. 12.
[57] Steiner: I. m. 2.
[58] Komlós Aladár: *Magyar-Zsidó szellemtörténet a reformkortól a holocaustig*. Budapest, Múlt és Jövő, 1997. 2. kötet. 54.
[59] Herzl Tivadar: *Cionista írások*. Dr. G. Gerő László fordítása. Budapest, Gondos Sándor kiadása, 1932. 11.
[60] Komlós Aladár: Ágai Adolf zsidósága. In Kőbányai: I. m. 226.
[61] Ezt az értelmezést fejti ki Chase: I. m. 1–19. Lásd még Susan Purdie: *Comedy: The Master of Discourse*. New York, Harvester Wheatsheaf, 1993.
[62] Homi K. Bhabha: Foreword: Joking Aside: The Ideal of a Self-Critical Community. In *Modernity, Culture and "the Jew"*. Szerk. Bryen Cheyette – Laura Marcus. Cambridge, Polity Press, 1998. xvii, xix.
[63] Chase: I. m. 3, 10–11.
[64] *Bolond Miska*, 1868. november 5. In *Mokány Berczi és Spitzig Itzig, Göre Gábor mög a többiek*. I. m. 518.
[65] Douglas: I. m. 107.
[66] Hajdan, Most. *Borsszem Jankó*, 1869. augusztus 8. 316–317.
[67] Arendt: The Jew as Pariah. I. m. 280.
[68] Tönődések Seiffensteiner Salamontól. *Borsszem Jankó*, 1883. március 25. 2.
[69] Tönődések Seiffensteiner Salamontól. *Borsszem Janko*, 1884. február 24. 4.
[70] Tönődések Seiffensteiner Salamontól. *Borsszem Jankó*, 1883. február 25. 4. A szóban forgó könyv: Kohn Sámuel: *A zsidók története Magyarországon*. Budapest, Athenaeum, 1884.
[71] Tönődések Seiffensteiner Salamontól. *Borsszem Jankó*, 1883. augusztus 5. 8.
[72] Ágai Adolf Jászai Marihoz, 1902. január 25. Országos Széchényi Könyvtár Színháztörténeti Osztálya 1950, No. 4347.
[73] Arthur Koestler: *A teremtés*. Budapest, Európa, 1994. 35.
[74] A történetet közli Kövér György: Seiffensteiner Salamon lidérces álmai. *Irodalmi és társadalmi havi lap*, 2006. 6. sz. 54–61.
[75] Seiffensteiner Salamon Jeruzsálemben: Seiffensteiner Salamon elbeszélése nyomán. *Czu Tumm! Hexti Atiszemida Nopdár 1883-ra*. Szeageszdete a Kraxelbuber Tobias. Pudibest, Az Athenaeum R. Társulat Kiadása, 1883. 77–85.
[76] Valószínűleg Eötvös Károly, a tiszaeszlári zsidók védőügyvédje nevének torzított alakja.
[77] Seiffensteiner: Jeruzsálemben. I. m. 83.
[78] Uo. 85.
[79] Lásd *Vasárnapi Újság*, 1883. 26 és 29. sz.

A budapesti orfeum

[1] Lásd Theophile Gautier: *Maupin kisasszony*. Budapest, Genius, 1922. Ford. Benedek Marcell. Gautier munkájának értelmezéséhez lásd Mary Gluck: *Popular Bohemia: Modernism and Urban Culture in Nineteenth-Century Paris*. Cambridge, Harvard University Press, 2005.
[2] A két város kulturális státuszát más megközelítésből vizsgálja András Gerő: Zwei Städte, zwei Sätze: Wien und Budapest zur Jahrhundertwende. In *Zeit des Aufbruchs: Budapest und Wien zwischen Historismus und Avantgarde*. Szerk. Katalin Földi-Dózsa – Marianne Hergovich. Wien, Kunsthistorisches Museum – Skira, 2003. Lásd még Hanák Péter: *A Kert és a Műhely*. Budapest, Balassi, 1999.

[3] Salamon Ödön: Budapest a nyugat városa. In *A mulató Budapest.* Szerk. Lenkei Henrik. Budapest, Singer és Wolfner, 1896. 17.
[4] Porzó: *Utazás*: I. m. 404.
[5] Gyárfás Dezső: *Orfeum: Egy színész élete.* Budapest, A Kultúra, 1920. 41.
[6] Lásd Molnár Gál Péter: *A pesti mulatók: Előszó egy színháztörténethez.* Budapest, Helikon, 2001. Lásd még Konrád Miklós: Orfeum és zsidó identitás Budapesten a századfordulón. *Budapesti Negyed,* 2008. 2. sz. 351–368.
[7] Az általánosítás alól figyelemre méltó kivételt jelent a *Budapesti Negyed* címen kiadott, a főváros népszerű kultúrájával foglalkozó tanulmánysorozat, amely 1993 and 2010 között jelent meg.
[8] Lásd Moritz Csáky: *Between Escapism and Reality: The Ideology of the Viennese Operetta.* London, Austrian Cultural Institute, 1997; Hanák Péter: A bécsi és a budapesti operett kultúrtörténeti helye. *Budapesti Negyed,* 1997. 16–17. sz. 9–30.; Ivan Sanders: Eternal Operetta. *The Hungarian Quarterly,* 2008. 189. sz. 145–150.
[9] Galamb Sándor: *A magyar operett első évtizede.* Budapest, Franklin, 1926. 366.
[10] *Képviselőházi napló,* 1887–1892 24. évf. Budapest, 1891. 373. Konrád Miklós: Orfeum és zsidó identitás Budapesten a századfordulón. I. m. 4.
[11] Die Spectakelsteuer in Budapest. *Internationale Artisten-Revue,* 1891. november 8. O. n.
[12] Beköszöntő. *Mulató Budapest: A budapesti színházak és mulatók napilapja,* 1901. október 30. O. n. A *Mulató Budapest* egyike volt az 1890 és 1906 között hasonló címmel kiadott, rövid életű kommersz programújságoknak.
[13] Nagy Endre: *A kabaré regénye.* Budapest, Magvető, 1958. 217, 292.
[14] A kommersz szórakoztatás és az alsó középosztálybeli zsidó identitás kapcsolatához lásd Konrád: I. m.
[15] Pesti éjjel. *A mulató Budapest,* 1906. november 17. O. n.
[16] *Journal de Budapest,* 1901. december 22. O. n.
[17] *A Színház* (1904). 12, idézi Molnár: I. m. 193. A Révay utcában működött a Folies Caprices.
[18] Nagy: I. m. 147.
[19] Haber Samu: A gajdosok *Egyenlőség,* 1897. február 7. 6.
[20] Bemutató. *Mulatók Lapja,* 1890. január 26. O. n.
[21] Somossy Károly: Somossy Orfeuma, Nagy mező-utca 17. Plakát-és aprónyomtatványtár, OSZK, Budapest.
[22] Gyárfás: I. m. 35.
[23] Boross Elemér: *Velük voltam.* Budapest, Szépirodalmi, 1969. 83.
[24] Heltai Jenő: *Színes kövek. Elbeszélések, emlékezések.* Budapest, Szépirodalmi, 1957. 497.
[25] Bródy István: *Régi pesti dáridók: Egy letűnt világ regénye.* Budapest, k. n., 1940. 14.
[26] Idézi T. J. Clark: *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers.* Princeton, Princeton University Press, 1984. 34.
[27] Gyárfás: I. m. 35.
[28] Tarján Vilmos: *Pesti éjszaka.* Budapest, Általános Nyomda, Könyv-és Lapkiadó Rt., 1940. 23. A Dob utca a negyed szegényebb utcái közé tartozott.
[29] Lásd Molnár: I. m. 5.
[30] A Friedman Orpheum színlapja. Plakát- és aprónyomtatványtár, OSZK.
[31] Nagy: I. m. 292.
[32] Gyárfás: I. m. 15.
[33] Dacsó Emil: Orfeumok, chantanteok. In Lenkei: I. m. 304.
[34] Porzó (Ágai Adolf): Budapest chez nuit. *A Hét,* 1890. április 6. 224.
[35] Littman Pepi (1877–1930), aki a Broder Singers vándortársulat tagjaként indult, arról vált híresssé, hogy nő létére fiatal haszid férfinak öltözve (szaténkabátban, fehér térdzokniban és bricseszben) lépett fel – nemcsak Galíciában és Romániában, de Magyarországon is, ahol különösen népszerűvé vált pikáns témákban szókimondó, jiddisül előadott kupléival. A magyar értelmiség egyébként igen összetetten viszonyult a jiddishez. Lásd Ignotus: Zsargon. *Nyugat,* 1908. október 16. 247–256.

[36] Tarján: I. m. 23.
[37] Boross: I. m. 85.
[38] Uo. 82.
[39] Judith R. Walkowitz: *Nights Out: Life in Cosmopolitan London.* New Haven, Yale University Press, 2012. 64.
[40] *Krúdy Gyula Budapestje – Megjelent az író születésének 100. évfordulójára.* Budapest, Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár, 1978. 106.
[41] Yvette Guilbert (1865–1944) francia kabaréénekes és színésznő modernista előadói stílusáról volt híres. A „Paulus" néven is ismert Jean-Paul Habens (1845–1908) ünnepelt kávéházi énekes volt; az Eldoradóban előadott hazafias katonadalai óriási népszerűségnek örvendtek. A spanyol születésű színésznő, énekes és táncosnő, Caroline „La Belle" Otero (1868–1965) a Folies Bergère táncosa volt, és hamarosan a párizsi mulatóvilág egyik legfeltűnőbb jelenségévé vált. Armand Ary szintén a Folies Bergère-ben volt nagy sikerű énekes és színésznő; napjainkban leginkább az előadásait hirdető nyomatokról ismerjük. A Barrison nővérek merész revümű-sorukkal járták be az Egyesült Államokat és Európát 1891 és 1900 között, számtalan epigont és divatirányzatot ihletve. Carola Cecília a Somossy Orfeum sztárja volt, aki különc magánéletének és nemkülönben hóbortos előadói stílusának köszönhette népszerűségét. Sokszor játszott férfi szerepet passzentos huszárjelmezbe öltözve.
[42] Dacsó: I. m. 300.
[43] Molnár: I. m. 69.
[44] Krúdy Gyula: *Világ,* 1925. május 17.; Molnár: I. m. 48.
[45] Zichy Jenő (1837–1906), az egyik legősibb magyar arisztokrata család sarja, országgyűlési képviselő. Néprajzkutatóként több utat tett Oroszországban és Ázsiában, ahol a magyarság gyökereit próbálta megtalálni.
[46] Hogy mulatott Somossy? *Pesti Napló,* 1903. március 5.; Molnár: I. m. 51.
[47] A mulatás művészete. *Mulatók Lapja,* 1890. február 16. O. n.
[48] A földtől az Olympuszig. *Mulatók Lapja,* 1890. január 26. O. n.
[49] Urbán V. László szerk.: *Heltai Jenő: Századelő — Tudósítás a Duna-Parti Párizsból.* Budapest, Officina Nova, é. n. 6.
[50] Shane Vogel: *The Scenes of Harlem Cabaret: Race, Sexuality, Performance.* Chicago, University of Chicago Press, 2009. 29.
[51] Peter Bailey: *Popular Culture and Performance in the Victorian City.* Cambridge, Cambridge University Press, 1998. 126.
[52] Uo. 137.
[53] Boros Géza: *Folik vagy nem folik? Egy kupléénekes emlékei.* Budapest, Klein Jenő Nyomda, 1942. 79.
[54] A kuplék szövegét olcsó füzetekben adták ki az egyes szerzőkhöz, illetve az előadás színhelyéül szolgáló mulatóhoz kapcsolódóan. Lásd *Szőke Szakáll legújabb kupléi: A Steinhardt mulató és a Folies Caprice műsorából.* Budapest, Ehrenfeld Testvérek, é. n.; *Vasvári Mulató műsorából: Egy délután a Weingrúbernél; Szövegét és zenéjét írta: Sas Náczi.* Budapest, Zeizler, 1911; *A Steinhardt mulató műsorából: Hunyadi Emil kupléi.* Budapest, Grűnwald, 1913.
[55] Steinhardt Géza: *Steinhardt mesél. Tréfák, adomák, elbeszélések.* Budapest, A Szerző Kiadása, 1935. 3.
[56] Szőke Szakáll (eredeti nevén Gerő Jenő) sikeres filmkarriert futott be Németországban és Magyarországon a húszas és harmincas években. Magyarország náci megszállása után 1940-ben Hollywoodba költözött, ahol S. Z. Sakall néven folytatta színészi pályafutását, többnyire jóindulatú „apás" szerepekben. Talán legemlékezetesebb alakítása Karl, a főpincér volt a *Casablanca* című filmben.

[57] Ruha nélkül egyenlők az emberek. *Szőke Szakáll legújabb kupléi.* I. m. o. n.
[58] Nagy Endre: Conférenceok a közönségről: Miből lesz a közönség? *Új Idők (szépirodalmi, művészeti és társadalmi képes hetilap*, 1913. június 8. 605.
[59] Lauren Berlant: Intimacy: A Special Issue. *Critical Inquiry,* 1998. Tél. 281–288. Ugyanebben a számban lásd még Lauren Berlant – Michael Warner: Sex in Public. 547–566.
[60] Clark: I. m. 237–238.
[61] Bailey: I. m. 130.
[62] Barry J. Faulk: *Music Hall and Modernity: The Late-Victorian Discovery of Popular Culture.* Athens, Ohio University Press, 2004. 12.
[63] Charles Rearick: *Pleasures of the Belle Époque: Entertainment and Festivity in Turn-of-the-Century France.* New Haven, Yale University Press, 1985. 62.
[64] Bailey: I. m. 126., 148.
[65] Vogel: I. m. 22, 36.
[66] Marline Otte: *Jewish Identities in German Popular Entertainment, 1890–1933.* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
[67] A pikétre hasonlító kalábriászt kettő, három, esetleg négy kártyás játssza, ugyanolyan 32 lapos paklival. A kártyajáték valószínűleg magyar eredetű, de Európa-szerte ismertté vált mint Klabiash, Klabberjass, Clobby vagy Clobber. Az egyszerűség kedvéért a skicc címét végig németül említjük („Die Klabriaspartie"), bár magyar fordításban is szerepelt a plakátokon.
[68] A *Die Klabriaspartie* mintha a mai napig éreztetné hatását. Nemrégiben levelet kaptam egy amerikai olvasómtól, aki arról érdeklődött, hol is van tulajdonképpen az Abeles kávéház. A levélből kiderül, hogy a „Café Abeles" a hamiskártyás trükközés metaforájaként vonult be a levélíró családtörténetébe, ugyanis a családfő mindig a következő szónoki kérdéssel dorgálta meg az aktuális csalót a kártyaasztalnál: *„Wo spielen wir, im Café Abeles?"* – azaz: „Mégis hol játsszuk ezt a partit? A Café Abelesben?" A család Bécsből vagy Budapestről vándorolt ki Amerikába, és az apa fia joggal feltételezte, hogy a Café Abeles egy valóságos hely volt a két főváros egyikében. Ugyancsak meglepődött, mikor elmondtam, hogy jelképes helyszínről van szó, amely a *Die Klabriaspartie* népszerűségének farvizén nyert polgárjogot a köznyelvben.
[69] Lásd Georg Wacks: *Die Budapester Orpheumgesellschaft: Ein Variete in Wien, 1889–1919.* Wien, Holzhausen, 2002.
[70] Lásd Otte: I. m. 125–197.
[71] Rott rögtönzéseiről szemléletes leírást ad Molnár: I. m. 204.
[72] Lásd Adolf Bergmann: *Die Klabriaspartie.* Wien, National Verlag, é. n. Österreichische Nationalbibliothek, Theat.-S. 844287; *Eine Klabriasparthie* (Originalposse von Caprice [Anton Oroszy]). *Caprice: Humoristisch-Satyrisches Wochenblatt.* 1902. 20–39. sz. 14–21.
[73] Gershom Scholem: *From Berlin to Jerusalem: Memories of My Youth.* Philadelphia, Paul Dry Books, 2012. 15–16.
[74] Lásd George L. Mosse: *German Jews beyond Judaism.* Bloomington, Indiana University Press, 1985) és David Sorkin: *The Transformation of German Jewry, 1780–1840.* New York, Oxford University Press, 1987.
[75] Molnár: I. m. 205.
[76] Színházi krónika, A klasszikus orfeum. *A Hét*, 1895. május 5. 289–290.
[77] Heltai: I. m. 498.
[78] Heltai Jenő: *Tollforgatók. Hét sovány esztendő; Az utolsó bohém; Jaguár.* Budapest, Szépirodalmi, 1968.
[79] Heltai: *Színes kövek.* I. m. 544.
[80] Urbán: *Heltai Jenő: Századelő.* I. m. 5.
[81] Idézi Zsoldos Andor: *Theodor Herzl: Emlékezések.* New York, World Federation of Hungarian Jewry, 1981. 19–20.

A zsidó középosztály „ruhapróbái"

[1] Lásd Yehudah Don – Victor Karády szerk.: *A Social and Economic History of Central European Jewry.* New York, Transaction, 1990.
[2] Lásd Müller Rolf szerk.: *Beksics Gusztáv.* Budapest, Új Mandátum, 2005.
[3] Beksics Gusztáv: Polgári elem a magyar társadalomban. *Magyar Salon*, 1885. április. 44–45.
[4] Marion Kaplan: *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family, and Identity in Imperial Germany.* New York, Oxford University Press, 1991. 7.
[5] Beksics: I. m. 55.
[6] A Wohl nővérek szerepét elemzi Borbíró Fanni, „Csevegés, zene és egy csésze tea": A Wohl-nővérek a pesti társaséletben. *Budapesti Negyed*, 2004. 46. sz. 350–376.
[7] Egy nagyvilági hölgy (Wohl Janka és Stephanie): *Illem: A jó társaság szabályai – Útmutató a művelt társaséletben.* Budapest, Athenaeum, 1891. 5.
[8] Uo. 98., 99., 102–103.
[9] Uo. 17.
[10] Uo. 156., 157., 222.
[11] Uo. 7.
[12] Porzó (Ágai Adolf): Bevezetés. In *„Nem illik!": Útmutató a társadalmi érintkezésben többé-kevésbé elterjedt visszásságok, nyelvi hibák s egyéb botlások elkerülésére.* Budapest, Singer és Wolfner, 1886. xxvi.
[13] Kiss József: Egy levél egy évfordulóról és egy szerkesztőről. In *Kiss József kerekasztala: A költő prózai írásai és kortársainak visszaemlékezései.* Budapest, Kiss József prózai munkáinak kiadóvállalata, 1934. 21–22.
[14] Kiss József: Előfizetési felhívás és gyűjtőív. *A Hét*, 1890. 1. sz. 20.
[15] Kiss József: Egy levél egy évfordulóról és egy szerkesztőről. I. m. 19.
[16] Kiss kiadatlan levelezésében hemzsegnek a sürgős előfizetési felkérésekre adott válaszok. „Szándékom mindig is az volt, s most is az – jelenti ki sokakkal egybehangzólag egy levélírója –, hogy az ön folyóiratát (mely véleményem szerint az egyik legjobban szerkesztett magyar hetilap) szíves figyelmébe ajánljam az ismerős családoknak. Számos megkérdezett elutasítólag felelt, de többen megígérték, hogy előfizetnek; többségük arra hivatkozott, hogy nekik már jár *A Hét*. Ezt nem állt módomban megerősíteni, hiszen nem láttam az előfizetői listát." Dr. Herzl Izidor Kiss Józsefhez, 1902. április 16. Petőfi Irodalmi Múzeum, Budapest (V5239/160).
[17] Frőhlichné Móricz Paula Kiss Józsefhez, 1897. november 11. Petőfi Irodalmi Múzeum, Budapest (V5239/129/1–3).
[18] Kiss József: Egy levél egy évfordulóról és egy szerkesztőről. I. m. 22.
[19] Kóbor Tamás. Idézi *Kiss József kerekasztala.* I. m. 5.
[20] Lásd Carl Schorske: *Bécsi századvég.* Budapest, Helikon, 1998.
[21] Némileg eltérően hasonlítja össze a budapesti és a bécsi modernség jelenségét Hanák Péter: *A Kert és a Műhely.* Budapest, Balassi, 1998.
[22] Lásd *Emma asszony:* A Hét *szakácskönyve.* Budapest, Vince, 2009.
[23] Lásd Elaine Showalter: Critical Cross-Dressing: Male Feminists and the Woman of the Year. In *Men in Feminism.* Szerk. Alice Jardine – Paul Smith. New York, Methuen, 1987. 116–132. Lásd még Marjorie Garber: *From Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety.* New York, Routledge, 1992.
[24] Lásd Sander L. Gilman: *The Jew's Body.* New York, Routledge, 1991.
[25] See Otto Weininger: *Nem és jellem.* Debrecen, Kvintesszencia, 2010. A jelenség történelmi szemléletű magyarázatához lásd Gerő András: *Se nő, se zsidó. Előítélek találkozása a századforduló Monarchiájában.* Budapest, Új Mandátum, 2009.

[26] Ignotus: *Emma asszony levelei: Egy nőimitátor a nőemancipációért*. Budapest, Magvető, 1985. 60–61.
[27] A zsidó asszimiláció kapcsán megkerülhetetlen nemi konfliktusok taglalásához lásd Paula E. Hyman: *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representations of Women*. Seattle, University of Washington Press, 1995.
[28] Nagy: I. m. 250.
[29] Ignotus: *Emma asszony levelei*. I. m. 44., 57., 212.
[30] Uo. 73.
[31] Uo. 69., 48., 50.
[32] Uo. 33., 34.
[33] Uo. 49.
[34] Uo. 195., 200.
[35] Uo. 102.
[36] Hermann Nothnagel (1841–1905) a bécsi orvosi egyetem jeles professzora volt.
[37] Ignotus: *Emma asszony levelei*. I. m. 131.
[38] Uo. 74.
[39] Uo. 220., 266.
[40] Uo. 303.
[41] Uo. 309.

Zárszó

[1] Lásd Ilse Josepha Lazaroms: Marked by Violence: Hungarian Jewish Histories in the Wake of the White Terror, 1919–1922. *Zukot*, 2014. 11. sz. 1–10.
[2] Lásd Victor Karády – Péter Tibor Nagy: *The Numerus Clausus in Hungary: Studies on the First Anti-Jewish Law and Academic Anti-Semitism in Modern Central Europe*. Research Reports on Central European History. Budapest, Pasts, Inc. Center for Historical Research, 2012 és Kovács M. Mária: *Törvénytől sújtva: A numerus clausus Magyarországon, 1920–1945*. Budapest, Napvilág, 2012.
[3] Raphael Patai: *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology*. Detroit, Wayne State University Press, 1996. 474.
[4] Ernst Falzeder – Eva Brabant szerk.: *Sigmund Freud és Ferenczi Sándor Levelezés*. II/2. *1917–1919*. Budapest, Thalassa Alapítvány, 1996. 175.
[5] Uo. 181.
[6] Uo. 256.
[7] Frank Tibor: *Kettős kivándorlás. Budapest, Berlin, New York, 1919–1945*. Budapest, Gondolat, 2015.
[8] Molnár: I. m.
[9] Valamivel később ugyanzt kísérelte meg Komlós Aladár *Zsidók a válaszúton* című munkájában (Presov, Minerva, 1921).
[10] Hugo Bettauer: *Die Stadt ohne Juden: Eine Roman von Übermorgen*. 1922; újra kiadta: Hamburg, Achilla Presse, 1996.
[11] Kóbor Tamás: *Mi az igazság? A zsidókérdésről*. Budapest, Garai Nyomda, 1920. 15.
[12] Uo. 11.
[13] Uo. 10.
[14] Kiss József: Függelékek végrendeletemhez. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum (V5239/442).
[15] Bevilaqua-Borsodi Béla – Mozsáry Béla: *Pest-budai kávéházak: Kávé és kávémesterség, 1535–1935*. 2 kötet. Budapest, Athanaeum, 1935. 1. kötet: 102.

NÉVMUTATÓ

Acsády Ignácz 65–68, 70, 210
Ady Endre 10, 63, 205, 209
Ágai Adolf 37–43, 45–46, 89, 108–109, 111–119, 121, 123–124, 129–129, 131, 136–137, 143, 154, 181, 203–204, 208, 212–216, 219
Ágoston Péter 61, 64, 74–75, 209, 210
Andrássy Gyula 20, 83, 96, 114–115, 213, 214
Apponyi Albert 81, 119
Arendt, Hannah 42, 106, 133, 208, 212, 215
Ary, Armond 156, 217

Bailey, Peter 159, 164–165, 217, 218
Bánóczi József 68, 210
Barrison nővérek 156, 217
Beksics Gusztáv 61–62, 176–178, 180, 196, 209, 219
Belle Otero, La 156, 217
Beöthy Zsolt 21–22, 43, 206
Bergson, Henri 110, 213
Berlant, Lauren 163, 218
Bermann, Adolf 187
Berzeviczy Albert 96
Bettauer, Hugo 201, 220
Bevilaqua (Borsodi) Béla 20, 204, 206, 220
Bhabha, Homi 130, 215
Blaue Katze 150–151
Bolond Miska 114, 123, 214, 215
Borsodi Béla *lásd* Bevilaqua
Borsszem Jankó 13, 15, *16*, 27, *29*, 37, 41, 43, 56, *57*, 85, *86*, 89, 95–97, *95*, 104, *105*, 108–139, *120*, *124*, *130*, *135*, 140–143, *141*, 173, 181–182, *188*, 189, 211–215
Börzeviczy W. M. 92, 95–98, *95*, 122, 138, 211 lásd még Wahrmann Mór
Budapester Orpheumgesellschaft 166–167, 218
Burgtheater 175
Burke, Kenneth 87, 211

Cecilia, Carola 156
Chaplin, Charlie 155
Chase, Jefferson 109–111, 130–131, 212, 213, 215

Die Gartenlaube 185
Die Welt 128
Douglas, Mary 110–111, 123, 131–132, 213, 215
Dreyfus-ügy 72

Edelweiss, Frici 150
Edward, VII (walesi herceg) 150
Egyenlőség 65, 68–69, 82, 91, 210, 211, 214, 216
Eötvös Károly 47–49, 81, 208, 209, 215

Falk Miksa 79, 85
Ferenczi Sándor 189, 199–200, 220
Ferguson, Priscilla 25, 207
Fidibusz 173
Folies Caprice *142*, 148, 150, 152, 154–155, 161, 166–167, 170–171, 216, 217
Frank Tibor 200, 210, 211, 212, 214, 220
Ferenc József 69, 96

Freud, Sigmund 109–110, 139, 189, 199–200, 213, 220
Friedman Mór 69
Friedman Orfeum 163, 216
Függetlenség 54–56, 90, 138, 208, 209, 211, 212

Ganz és Társa Vasöntő és Gépgyár 183
Gerő András 214, 215, 219
Gerő Jenő *lásd* Szőke Szakáll
Gerő Ödön 207
Goncourt fivérek 152
Guilbert, Yvette 156, 171, 217
Guizot 38

Gyulai Pál 146
Gyurgyák János 58, 208, 209

Haynald Lajos 85–86
Heine, Heinrich 28, 106, 116–117, 133
Heltai Jenő 159, 171–175, *172*, 216–217, 218
Gebrüder-Herrnfeld-Theater 166, 168
Herzl Tivadar 128, 174–175, 215, 218, 219
Herzmann Orpheum *145*
Hevesi Lajos 27, 207
Hitler, Adolf 200
Hobsbawm, Eric 68, 206, 210
Horthy Miklós 9, 198
Hugo, Victor 139
Huszadik Század 74–77, 210

Ignotus (Veigelsberg Hugó) 15, 154, 187–190, 195–196, 201, 206, 217, 220
Illem: A jó társaság szabályai – Útmutató a művelt társaséletben 178, 219
International Artisten-Revue 147, 216
Irányi Dániel 83
Istóczy Győző 52–53, 59, 85–86, 98–106, 116–117, 134, *135*, 212
Izraelita Magyar Irodalmi Társaság 31–32, 65, 70, 210

Jászai Mari 137, 215
Jászi Oszkár 76, 210
Judapest 9

Kagál 116–117, 214
Kaplan Marion 177, 219
Károlyi Pista 150
Katzer 151
Kievel, Hillel J. 48, 208
Kiss József (Szentesi Rudolf) 28–32, 156, 182–187, *183*, 194, 203, 207, 219, 220
Kóbor Tamás 33–37, 186–187, 201–203, 208, 219, 220
Koestler, Arthur 137, 215
Kohn Samuel 69–70, *73*, 215
Korrobori 63, 205, 209
Kossuth Lajos 56, *57*
Kraus, Karl 155, 213, 215
Krúdy Gyula 156, 217

le Bon, Gustav 47
Lederhendler, Eli 12, 206
Lenkei Henrik 31–32, 207, 216
Littman, Pepi 154, 216
Ludassy Mór 114, 213
Lueger, Karl 9
Luxemburg, Rosa 193–194

Magyar Állam 83, 211
Magyar Zsidó Szemle 23–24, 65, 71, 82, 89–90, 112, 207, 210, 211
Mikszáth Kálmán 106, 211, 212
Mosse, George 169, 218
A mulató Budapest (Lenkei) 31, 207, 216
Mulató Budapest 149, 152, 216
Mulatók Lapja 149, 152, 157, 216, 217

Nagy Endre 147, 153, 160, 163, 171, 189, 216, 218
Nemzet 61, 209, 211, 212
Népszava 74
Neue Freie Presse 83, 174, 211
Neuzeit 68
Nothnagle, Hermann 194, 220
Nyugat 43, 88, 204, 208, 209, 211, 217

Ónódy Géza 53, 103
Oroszi Antal 154, 166–167, 171
Osvát Ernő 88
Otte, Marline 165, 218

Paulus 156, 217
Pester Lloyd 93–94
Pesti Hírlap 78, 106, 211, 212
Prepuk Anikó 206, 209

Rearick, Charles 164, 218
Rott, Sándor 150, 155, *155*, 166, 171, 218
Rudolf főherceg (trónörökös) 68, 83, 150

Sakall, S. Z. *lásd* Szőke Szakáll
Scholem, Gershom 168–169, 218
Schöpflin Aladár 43, 208
Schorske, Carl 186, 219
Seiffensteiner, Salamon 121–122, 129, *131*, 135–139, 215
Smith, Helmut Walser 49, 208
Solymosi Eszter 47, *48*, 54
Somossy Károly 150, 155–157, *157*, 170–171, 203, 216, 217
Sorkin, David 169, 218
Spector, Scott 10–11, 205, 214
Spitzig, Itzig (Ágai Adolf) 123–126, *124*, 128–129, 131–138, *135*, 214, 215
Sue, Eugene 28

Szapári Gyula 147
Székely Ferencz 136, 214
Szemere Miklós 150
Szentesi Rudolf *lásd* Kiss József
Szőke Szakáll (S. Z. Sakall, Gerő Jenő) 161, 201, 217, 218

Tisza Kálmán 52, 58–59, 61, *120*
Tojás Daniel 41
Turner, Victor 101, 103–104, 212

Újvári Péter 24, 207

Vasárnapi Újság *48*, 81, *93*, 139, 185, 211, 212, 215
Vázsonyi Vilmos 72–73, 210
Verhovay Gyula 55, 209

Wahrmann Mór 53, 78–107, *79, 80, 86, 93, 120*, 202–203, 210–212, 214
Waldau, Jeanette 150
Wohl Janka 178–180, 182, 191–192, 219
Wohl Stephanie (Stefánia) 178–180, 182, 191–192, 219

Zichy Jenő 157, 217

SZEGED 1.
X 270084

Mary Gluck újrarajzolja a zsidó Budapest eltűnt körvonalait. Bemutatja a város kávéházainak, orfeumainak és vicclapjainak népszerű kultúráját, és az asszimilált zsidóknak a modern Budapest megteremtésében játszott óriási szerepét.

LARRY WOLFF
TIMES LITERARY SUPPLEMENT

Mary Gluck újraértelmezése, ennek az elveszett kultúrának a megvilágítása azért ennyire erőteljes, mert a sötét oldalát is érvényesülni hagyja. Leereszkedett a magyar zsidóság aranykorának legaljára, és egy gyémánttal tért vissza.

ILSE JOSEPHA LAZAROMS
HUNGARIAN HISTORICAL REVIEW

3900 Ft

9 786155 483790